DIE PROPHETENNAMEN

DES

ALTEN TESTAMENTES

EIN BEITRAG ZUR THEOLOGIE DES ALTEN TESTAMENTES

DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

hochw. theologischen Fakultät

AN DER

UNIVERSITÄT FREIBURG (Schweiz)

EINGEREICHT VON

P. ELRED LAUR, S. THEOL. LIC.
S. O. CIST.

FREIBURG (SCHWEIZ)
UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG (B. VEITH)
1903

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545314_0053

DIE PROPHETENNAMEN

DES

ALTEN TESTAMENTES

EIN BEITRAG ZUR THEOLOGIE DES
ALTEN TESTAMENTES

DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

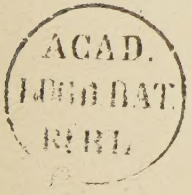
hochw. theologischen Fakultät

AN DER

UNIVERSITÄT FREIBURG (Schweiz)

EINGEREICHT VON

P. ELRED LAUR, S. THEOL. LIC.
S. O. CIST.



FREIBURG (SCHWEIZ)
UNIVERSITÆTS-BUCHHANDLUNG (B. VEITH)
1903

Mit Druckerlaubnis der Ordensobern und des hochwürdigsten Bischofs von Genf und Lausanne.

Seiner Bischöflichen Gnaden

dem

Hochwürdigsten Herrn

HERRN DR DOMINICUS WILLI

S. Ord. Cist.

Bischof von Limburg a/d Lahn

in tiefster Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

VORWORT.

Die Umrisse der vorliegenden Studie über die Prophetennamen des A. T. bildeten ursprünglich einen einleitenden Teil einer allgemeinen Arbeit über die Propheten des A. B., die der Verfasser auszuführen beabsichtigte, aber wegen eingetretener ungünstiger Verhältnisse nicht vollenden konnte.

Der Zweck der Studie: als Dissertation zur Erlangung des theologischen Doktorgrades zu dienen, hat der Schrift die jetzige Form gegeben.

Wenn ich die Arbeit der Öffentlichkeit übergebe, so darf ich zum voraus eine milde Beurteilung derselben als einer Erstlingsarbeit von der Kritik erwarten. Dies um so mehr, als die Studie sich mit einem Gegenstand beschäftigt, der seiner hervorragenden und centralen Stellung wegen, die er im A. T. einnimmt, die weit umfassendsten und schwierigsten Probleme berührt, deren Lösungsversuch die verschiedenartigsten Resultate ergab.

Man wird vielleicht mancherseits die Wahl dieses Stoffes als für eine Erstlingsarbeit wenig glücklich bezeichnen — und derartige Bemerkungen sind mir im Ver-

lauf des Studiums des einen und anderen Werkes nicht entgangen. — Dem gegenüber berufe ich mich darauf, dass ich mich durchgängig in meiner Ausführung auf den Wortlaut der heiligen Schriften gestützt habe und es mir vor allem daran lag, die für die einzelnen Fragen massgebenden Stellen derselben zu verwerten. Der Wortlaut der heiligen Schrift muss aber auch für den Fachgelehrten den Leitstern bilden, wenn er nicht von einem Irrweg auf den andern geraten will. Im übrigen haben die Gründe allgemein so viel Wert als sie Beweiskraft besitzen.

Es könnte vielleicht mancherseits noch die Wahl der benützten Literatur auffallen ; dieselbe musste sich aber natürlich nach dem Zweck der Schrift richten, den der geneigte Leser selbst erkennen wird.

Die Studie hat ihren Zweck erreicht, wenn sie etwas zur Lösung der viel behandelten Prophetenfrage beiträgt oder doch zu einer solchen die Veranlassung gibt.

Zum Schlusse spreche ich hier meinem verehrtesten Herrn Professor, dem H. P. *Zapletal*, Ord. Pr., meinen wärmsten Dank dafür aus, dass er mir in entgegenkommenster Weise seine Bibliothek zur freien Benützung überliess und auch sonst mir manchen trefflichen Wink bei der Bearbeitung der Prophetennamen erteilte.

Marienstatt, den 8. Dezember 1902.

ELRED LAUR.

EINLEITUNG.

1. « Zu den merkwürdigsten Erscheinungen der gesamten Geschichte der Menschheit gehört die Prophetie in Israel. Keiner Geschichtswissenschaft wird es gelingen, sie vollkommen und befriedigend zu erklären. Es wird immer ein Rest bleiben, den wir historisch und psychologisch nicht zu deuten vermögen. Und so wird die Prophetie Israels in gewissem Betracht allzeit ein Rätsel sein und bleiben — für den von Gott berührten forschenden Menschengeist mit ein Beweis dafür, dass in ihr nicht menschliche Mächte und Gewalten sich Ausdruck schaffen, sondern dass hier Gottes wunderbar waltende Hand in einer Menschen verborgenen Weise den Menschen anrührte, um ihm Gottes Willen und Weg zu offenbaren. Wenn irgendwie in der hl. Geschichte vorchristlicher Zeit Gottes Offenbarung zu spüren ist, so ist das der Fall in dem Wirken der Propheten [1] ». Ja ! der Prophet ist der Mann zwischen Himmel und Erde, der betende Mittler für seine Brüder auf Erden bei Gott seinem Herrn in den Höhen, der mit dem Auge seines Geistes in die erhabenen Ratschlüsse des ewigen Weltenlenkers und Völkerhirten blicken darf und der mit seinem leiblichen Auge auf eine Welt voll Wehe und Sünde schauen muss. Der Prophet ist es, der die Worte des Herrn der Heerschaaren erlauscht in geheimnisvollem Verkehre und mit Macht sie wieder vor Könige, Fürsten und

[1] Kittel Rud., Prophetie und Weissagung, Leipzig 1899, S. 3.

Priester bringt; er ist der heilige Gottes-Gesandte, der die heiligen Interessen Jahwes bei dessen Volke zu vertreten berufen ist und dafür mit wunderbarer, überirdischer Kraft von diesem ausgerüstet ist. Mit einem Worte : der Prophet ist « ein Mann Gottes ». Als solchen zeigt sich uns jeder Prophet Israels und zwar mit solch männlicher Kraft und Entschiedenheit auf der einen Seite und so, sagen wir, kindlicher Naivität und Aufrichtigkeit auf der andern Seite, jedenfalls aber mit solch unbezweifelbarer Klarheit, dass man dies betreffend kaum eine andere irgendwie berechtigte Ansicht hegen kann.

Diese Wahrheit aber ist es eben, die das grosse Rätsel, das undurchdringliche Geheimnis in sich schliesst.

2. Eben dieses grosse Rätsel war es nun auch zunächst, das zu jeder Zeit den forschenden, nach Gott sich sehnenden Menschengeist anzog, eben dieses Geheimnis in seiner weiten Ausdehnung war es auch, das seiner Natur entsprechend, stets zur Betrachtung fesselte.

3. Es hatte sich keine Zeit verhehlen können, dass das israelitische Prophetentum in der einzigen geschlossenen Einheit im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln, in der es sich uns zeigt, eine geistige Grossmacht bildet, die massgebend und nachdrücklich die Geschichte und Geschicke des Volkes Israel beherrscht hat. Somit kann man ohne richtige Fassung des Prophetentums eine richtige Auffassung des A. T. überhaupt nicht haben. Aber noch weiter ! Das Prophetentum war es auch, das die ersten Grundsteine und das gewaltige Fundament noch im Dunkel der Erde gelegt, auf dem dann Christus, der grosse Prophet, der in diese Welt gekommen ist, als erster Eckstein ruht, auf welchem wir dann aufgebaut wurden. Der Prophet hat in diesem Fundament auch die Norm für die ganze Entwicklung des grossen Gotteswerkes, der Kirche Christi, bis zu deren grosser Vollendung gegeben, so dass, wenn man auch das ganze Lehrgebände des N. T. vernichten könnte, das von dem Prophetismus des A. T. gelegte Fundament in seiner herrlichen, gewaltigen Anlage immer noch treffendes Zeugnis geben würde von der einstigen Erhabenheit des vernichteten Baues. Die Bedeutung der Propheten ist darum weltumfassend. Schön drückt

das Cornill [1] im Nachruf zu seiner Arbeit über Israels Propheten aus: « Wenn Israel das Volk der Religion für die ganze Welt geworden ist, so verdankt es das dem Prophetismus, der zuerst den Begriff einer Weltreligion klar erkannt hat und ihn in allen seinen Grundlagen festgestellt hat. Jesus von Nazareth hat im Gegensatz zu dem pharisäischen Judentum seiner Zeit bewusst angeknüpft an den altisraelitischen Prophetismus, er selbst ist seine reinste Blüte und seine reifste Frucht. Die israelitische Prophetie ist die Maria, welche das Christentum geboren hat und die christliche Kirche selbst hat das Erdenwallen ihres Stifters nicht besser zu bezeichnen gewusst, als dass sie von ihm als seinem Prophetenamte redet. Soweit der Einfluss des Christentums reicht, soweit reichen auch heute noch die Wirkungen der israelitischen Prophetie ».

So wird man auch das N. T. nie vollständig behandeln können, ohne einen ernsten Blick auf die Propheten geworfen zu haben.

Diese grosse Bedeutung der Prophetie war es also gewiss nicht zuletzt, wenn man sich zu jeder Zeit ihrer Träger so sorgsam annahm und deren Werke so eingehend verfolgte.

4. Dazu kam aber noch als weiterer Faktor der grosse Kampf, der jetzt schon mehr als ein Jahrhundert auf geistigem Gebiete angefochten wird, der Kampf der Geister um Natur und Übernatur. Auf der einen Seite steht ein kaltes, starres Denken, das Alles auf natürlichem, gewöhnlichem Weg der Vernunft erklären und ergründen zu können glaubt, im Treffen, auf der anderen Seite steht im Kampfe die sogenannte traditionnelle Richtung, die für Israel, seine Religion und Geschichte, eine besondere ausserordentliche Leitung und Führung des Allmächtigen mittelst positiver Offenbarung fordert. Das sind die beiden streitenden Teile, die sich heute so ziemlich auf allen Gebieten der Wissenschaft gegenüber stehen.

Da nun der Prophet, der Gottesmann des A. T. per eminentiam, mit so nachdrücklicher Klarheit stetsfort seine direkte,

[1] Cornill C. Heinrich, Der israelitische Prophetismus, 2. Aufl. Strassburg 1896, S. 176 f.

überirdische Verbindung mit Gott bezeugt und sich als Träger der Gottesoffenbarung überall und jedem gegenüber bekennt, so ist er damit mitten in das Kampfesfeld getreten und hat sich dem Feinde gestellt. Da ferner, wie wir schon hervorhoben, einerseits dieser geistige Kampf auf alle Gebiete des Denkens sich ausdehnte, und die Propheten andererseits hinwiederum ihrem Berufe gemäss eine sozusagen weltumfassende Stellung einnahmen, so war es nicht anders möglich, als dass sie und ihre Werke vielfachen Angriffen ausgesetzt waren.

Die erste aber zugleich tötliche Wunde, die Israels Propheten von ihren Gegnern beigebracht wurde, bestand darin, dass man sie in erster Kampfeshitze mit scharfem Schwert rationalistischer Kritik von ihrem Gotte, in dessen Verbindung sie ihre ganze Lebenskraft hatten, trennte. Der Gottesmann sank damit, seines Gottes beraubt, in die natürliche Ordnung herab, er wurde zum gewöhnlichen Manne, an den nun jedermann Hand anlegen durfte, was auch geschah.

Die Philosophie kam und folgte mit scharfem Auge Israels Propheten auf jedem Schritte und prüfte deren Leben und Wirken von ihrem Standpunkte aus und stellte diesbezüglich ihre Fragen und ihre Probleme auf: Was waren sie? Gelehrte, Politiker, Fanatiker, Demagogen oder vornehme Ethiker? So fragte man sich. Weiter! Was konnten sie sein? Was durften sie sein? Ebenso genau untersuchte man ihre Aussagen. Haben sie es gesagt? Durften sie es sagen? Wenn ja, welche Gründe hatten sie, es zu sagen? Welche Absicht leitete sie? War es Vaterlandsliebe oder blinde Selbstliebe, Ehrgeiz oder Herschsucht, eitle Gewinnsucht oder edle Begeisterung für das Wohl des Reiches, das ihr Tun und Streben leitete?

Wenn man sich aber doch nicht über die hohe Majestät, den tiefernsten Geist und würdigen heiligen Eifer der Propheten in ihrem Leben, Wirken und Reden hinwegzudenken vermochte, so war die Frage: Wie konnten diese Männer über ihre Zeit und deren Geist und Menschen sich erheben? War es tiefe Spekulation oder geheime Ahnung, frommes Gefühl oder feine ethische Berechnung, die sie dazu befähigten?

Alle diese Einzelfragen wurden im Laufe des letzten Jahr-

hunderts aufgeworfen, jede derselben von Verschiedenen verschieden beantwortet.

Hatte man diese Männer früher einfach mit den Sehern und Nabi's der heidnischen Mantik und deren wilden Ekstase auf eine Stufe gestellt, so hatte die moderne Zeit ihrem Geiste entsprechend sie oftmals zu Hypnotikern gemacht, Vision und Ekstase als Zustand der Hypnose bezeichnet, während andere Psychologen es liebten, sie zu hysterischen Personen zu stempeln.

Die *rationalistische Geschichtskritik* ferner, die sich rühmt, die richtigen Bahnen in der alttestamentlichen Forschung entdeckt zu haben, freute sich ihrerseits, an den geistvollen Propheten Israels zuverlässige Führer auf diesem Wege gefunden zu haben, unter deren Führung sie sicher von den dunklen Tiefen des Polytheismus oder wenigstens des Henotheismus zu den lichtvollen Höhen eines erhabenen Monotheismus von Stufe zu Stufe schreiten konnte.

Von demselben Standpunkte aus hatte die sogenannte *moderne Philologie* und *kritische Exegese* die Propheten und ihre Reden und Schriften betrachtet, zergliedert, geteilt, sagen wir seziert und in ihrem Geist erklärt.

Auf der andern Seite aber hatte man es nicht unterlassen, für die Propheten ins Treffen zu schreiten, um besonders das übernatürliche Moment in ihrem Sein und Wirken zu verteidigen und die Stellung der Gegner anzugreifen.

Andere Untersuchungen über Israels Propheten endlich verdanken ihre Entstehung mehr äusseren Beweggründen ; so wenn man in Zeiten politischer Wirren auf die erhabene Politik dieser Männer im Gottesstaate hinwies, oder wenn man in neuester Zeit, gedrängt von der sogenannten sozialen Frage, dem Studium der Sozialpolitik der alttestamentlichen Propheten sich widmet.

5. Diese verschiedenen Umstände trugen alle dazu bei, dass wir heute eine fast unübersehbare Litteratur nach den verschiedensten Richtungen hin über Israels Propheten haben.

6. Wenn wir nun unserseits noch einmal eine Untersuchung über diesen Gegenstand anstellen wollen, so könnte es zum voraus den Anschein gewinnen, als ob eine solche Untersuchung

überflüssig wäre, jedenfalls aber der Originalität entbehren würde.

Das erstere wäre vielleicht der Fall, wenn die grosse Litteratur auch eine entsprechend grosse Klarheit oder Einheit der Ansichten über den zu behandelnden Gegenstand bieten würde, was gewiss niemand, der dieselbe auch nur einigermassen kennt, zu behaupten wagen wird, da man ja auch nicht in den wesentlichsten und grundlegendsten Punkten einigermassen einig ist.

Dem anderen Einwand haben wir so weit wie möglich die Spitze zu brechen gesucht, indem wir zu unserer Untersuchung einen Gegenstand wählten, der, wenn auch in seinen einzelnen Teilen von verschiedenen Autoren mehr oder weniger berührt oder selbst in einigen Teilen genauer untersucht, in seiner gesamten Zusammenstellung, unseres Wissens, noch nicht behandelt worden ist. Es ist : *Eine Untersuchung über die Prophetennamen der heiligen Schrift des A. T. in ihrer gesamten Zusammenstellung.*

7. Welchen Nutzen und welche grundlegende Bedeutung für die richtige Beurteilung von Israels Propheten nach allen Seiten hin diese Behandlung hat, zeigt das Verhältnis, welches zwischen dem Namen und dem durch ihn bezeichneten Gegenstande besteht.

« Secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur », sagt der hl. Thomas [1]. Und wir erkennen etwas, insofern es sich unserem Erkenntnisvermögen in seinem Sein, seiner Tätigkeit, in seiner Wesenheit und seinen Eigenschaften darstellt ; und nach dieser Seite hin bemerkt der Aquinate : « Nomina significant substantiam cum qualitate [2] ». So wird häufig das Wort « Name » einfachhin genannt anstatt des Wesens des Gegenstandes mit allen seinen Eigenschaften und unterscheidenden Merkmalen, und dient zur Vertretung des Ganzen, besonders, wenn das Ganze nicht näher erkannt und

[1] S. Thomae Summa Theol., I. q. 13. a. 2. ad. 3. cf. l. c. a. 1. i. o.

[2] S. Thomas, l. c. a. 1. ad. 3.

bezeichnet werden kann [1]. « Der Name ist somit, wie v. Orelli [2] bemerkt, nicht ein willkürliches Wortzeichen, sondern bestimmt durch die Eigentümlichkeit des zu bezeichnenden Gegenstandes »; es ist « der Ausdruck des Eindruckes, welchen derselbe durch die Art und Weise, wie er sich darstellt, unmittelbar erweckt, oder Ausdruck der besonderen Bedeutung, welche er in irgend einer Weise für die Nennenden hat ».

« Wie der Gedanke sich im Worte verkörpert und erhält, sagt Schanz [3], so dient der Name dem Wesen der Dinge und Personen zur äusseren Darstellung und zur bleibenden Unterscheidung, worauf auch die beiden Wörter des Hebräischen für den Namen (Gedächtnis und Erinnerung, Zeichen und Kennzeichen) hindeuten. » In dem ausgeführten Sinne also handeln wir von den Namen der Propheten, insofern der Name Träger des Wesens eines Propheten ist, nicht insofern er einfach als Eigenname einer Person zukommt. Wir könnten somit nach dieser Seite hin von *Benennungen* oder *von Titeln* der Propheten reden, allein da die verschiedenen Autoren, die unsern Gegenstand vorübergehend berührten, dieses unter dem Titel: « Namen der Propheten » getan, haben auch wir diesen Titel beibehalten.

Weitergehend folgern wir zunächst allgemein aus unserem Thema: Je mehr sich das Wesen eines Gegenstandes unserer Erkenntnis entzieht, um so weniger können wir den Gegenstand mit Namen nennen; und insofern haben wir also für Gott keinen entsprechenden Namen.

Je ausschliesslicher und je weniger allgemein das Wesen oder die Eigenschaften eines Gegenstandes sind, um so aus-

[1] Hierher gehören vor allem die Stellen, wo Gottes « Name » für Gott selbst steht als Inbegriff der Gottheit, die unerforschlich und darum unbezeichenbar ist: Jer. 30, 27; 1 Reg. 3, 2; 8, 17; Ezech. 6, 3; Hos. 12, 6; Amos 9, 6. — Wittichen, Art.: « Name » in Schenkels Bibellexikon, 4. Bd. Leipzig 1872, S. 283.

[2] Herzogs Realencyklopedie für protest. Theologie, Art.: « Name ». (10. Bd., 2. Aufl., S. 411.)

[3] Kirchen-Lexikon für kath. Theologie, Art.: « Name ». (2. Aufl., 9. Bd., Freiburg 1898. Spalte 18.)

zeichnender wird der Name des Gegenstandes sein ; so kommt also der Name Gott nur einem, dem ewigen Wesen zu. Je allseitiger ein Gegenstand ist, um so mehr Namen sind zur vollständigen Bezeichnung desselben nötig.

Trägt ein Gegenstand mehrere Namen, so sind dieselben entweder Synonyma, oder drücken verschiedene Beziehungen des Gegenstandes aus ; sie verhalten sich dann wie Teile zum Ganzen und müssen demnach sozusagen wie Glieder zum Körper sich einigen, in ihrer Bedeutung aber und letzter Instanz immer das Wesen das Dinges ausdrücken.

Ein Name kann nun freilich im Verlaufe der Zeiten durch irgendwelche äussere Einflüsse eine andere Anwendung erhalten, als ihm seinem Ursprung, seiner Natur nach eigen war ; man redet von *der Geschichte eines Namens*. Als ein solches Beispiel führt Cornill [1] u. a. das Wort « Tochter » an, das zum indogermanischen Urbestand gehöre und etymologisch « Melkerin » bezeichne. Hier ist also der Beruf der Person zum Namen der Person geworden, da offenbar diese Arbeit bei den Indogermanen den Mädchen zukam ; doch wird ein Name im späteren Gebrauche kaum seinen ursprünglichen Zusammenhang mit dem von ihm bezeichneteten Gegenstand verlieren können.

10. Nach dem wenigen Allgemeinen über den « Namen » eines Gegenstandes bedarf es wohl keines weiteren Beweises, dass eine Untersuchung der Propheten-Namen, für die Kenntnis des Wesens der Propheten und dann auch der Prophetie von der grössten Bedeutung ist, insofern ja nach dem oben Gesagten der Name der äussere Repräsentant des inneren Seins, « *der Ausdruck des Eindruckes* » des durch ihn benannten Gegenstandes ist.

Wir lernen daraus also, was zunächst diese Männer von sich selbst hielten, dann was diejenigen von ihnen gehalten, die ihnen die Namen gegeben oder dieselben gebrauchten, ferner in welcher Beziehung sie zu den Propheten standen und umgekehrt.

Wir lernen indirekt aus dem Aufhören eines Namens und

[1] Cornill, a. O., S. 7.

dem Auftreten eines anderen ein grosses Stück Geschichte der Propheten kennen.

Insoweit die Namen synonym sind, bestätigen sie sich gegenseitig; insofern sie verschiedene Seiten des Propheten ausdrücken, geben sie uns um so weitere Einsicht wiederum in das Wesen, und insofern sie dann wieder eine Einheit bilden, ergänzen und erklären sie sich gegenseitig und beweisen dadurch ihre Richtigkeit und Legitimität selbst wieder.

I.

Der Name: נָבִיא = Sprecher.

1. Die grammatikalische Form von נָבִיא.

Der gewöhnliche und der in späterer Zeit fast ausschliessliche Name, mit dem die Propheten Israels teils von ihrem Gotte, teils von ihren Mitmenschen benannt wurden, und den sie sich selbst beilegten, ist Nabi (נָבִיא).

In Betreff der Bedeutung dieses Namens nun ist bis jetzt unter den Gelehrten keine Einigkeit erreicht worden.

In Rücksicht zunächst auf die grammatikalische Form des Wortes gehen die Ansichten nach zwei Richtungen auseinander. Die einen legen der Form נָבִיא passive Bedeutung bei [1], die andern aber aktive, welch letztere Ansicht heute bei den Autoren die verbreitetste ist [2].

[1] Besonders: Redslob Moritz, Der Begriff des Nabi, Leipzig 1839, S. 3; ferner Maybaum Siegmund, Die Entwicklung des israelitischen Prophetentums, Berlin 1883, S. 113, Anm. 1. — Cornely Rudolphus S. J., Cursus Scripturae Sacrae, Introductio II, 2. Parisiis 1897; Lueg-Mairhofer, Bibl. Realkonkordanz, 2 Bde., 5. Aufl., s. W. « Prophet », 2. Bd., Regensburg 1900, S. 279.

[2] Knobel August, Der Prophetismus der Hebräer, 2 Bände. Breslau 1837. 1. Bd., S. 142; Cornill, a. a. O., S. 9 ff. — Fürst Jul., Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über d. A. T., 2 Bde.,

a) Die Vertreter der ersten Ansicht berufen sich darauf, dass נָבִיא entsprechend der Participalform קָטִיל ein Passivum und auch die Tätigkeit des נָבִיא durch die passiven Verbalformen Niphal und Hithphael ausgedrückt sei. So sagt Redslob [1], der wohl den Begriff des Nabi, so viel uns bekannt ist, am eingehendsten untersucht hat: « Wir müssen vor allen Dingen die passive Form nicht nur des Wortes נָבִיא, sondern auch der Verbalformen נִבָּא und הִתְנַבֵּא = « Prophet sein, in prophetischer Stimmung sein » ins Auge fassen und uns den Propheten als leidentlich bestimmt denken ».

Auch Tholuck [2], so sehr er die Kraft der Beweise für die entgegengesetzte Ansicht erkennt, findet es auf Grund der von Redslob angeführten Beweise doch wahrscheinlich, dass נָבִיא passive Bedeutung habe. Dem gegenüber können wir mit Grund hervorheben, was schon Ewald betont hat, dass die קָטִיל — Form ein Nebengebilde von dem rein passiven קָטוּל ist, indem û in das mildere î übergehen kann, sobald aus dem Particip ein reines Substantiv hervorgeht, wo die Verbalableitung mehr zurück tritt [3]. So auch Müller [4] u. a.

Eduard König führt im Einklang damit aus, dass קָטִיל im Verhältnis zu קָטֵיל den bleibenden Zustand hervorhebe, während letztere Form die Intensivität und den Effekt des Gewordenseins betone [5] und an einer andern Stelle [6] « Qâtil als Typus

Leipzig 1876, s. « נָבִיא ». — Schultz Hermann, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1878, S. 215. Anm. 6.— König Eduard, Der Offenbarungsbegriff d. A. T., 2 Bde., Leipzig 1882, 1 .Bd., S. 72 f. — Schenkels Bibellexikon, Art.: « Propheten d. A. B. », von Dillmann, 4. Bd., S. 607.

[1] Redslob, a. O., S. 5.

[2] Tholuck A., Die Propheten und ihre Weissagungen, 2. Aufl. Gotha 1867, S. 22.

[3] Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache, § 149, l. cf. König, Offenbarungsbegriff, a. O., 1. Bd., S. 72.

[4] Müller, Hebr. Schulgrammatik, § 315 bei König a. O.

[5] König Eduard, Historisch kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache, II. Hälfte, 1. Teil. Leipzig 1895, S. 407.

[6] A. O., S. 394. Anm. 1.

des Partic. Act. Qal steht im Arabischen, Ätiopischen, Assyrischen fest und ihm kann auch im Hebräischen und Aramäischen seine prinzipielle Alleinherrschaft nicht bestritten werden » u. s. w. Ebenso betont Gerber in seiner Abhandlung über die hebräischen Verba denominativa, dass נָבִי u. nabi' auf keinen Fall eine Passivbildung sei [1]. Somit kann man auf diesen Beweis nicht den Wert legen, den ihm die Vertreter der ersten Ansicht beizulegen pflegen. Analogiebildungen dieser Art mit aktiver Bedeutung finden sich nicht selten : z. B. פָּקִיד Aufseher, קָצִיר Schnitter, פָּקִיחַ Entrinner, נָדִיב Ausrufer, נָגִיד Sager, רָכִיל Verleumder u. a. m.

b) Was aber die Verbalformen Niphal und Hithpa'el betrifft, aus deren Gebrauch man auf eine Passivbedeutung schliessen zu müssen glaubt, so sind diese Deduktionen ebenfalls sehr schwach begründet. « Das Niphal, sagt Gesenius [2], ist hinsichtlich seiner Bedeutung zunächst entsprechend dem griechischen Medium Reflexiv von Qal. Wenn alte Grammatiker Niphal geradezu als Passiv auffassen, so hatten sie damit entschieden Unrecht, denn Niphal hat, wie schon die Häufigkeit des Imperativ Niphal zeigt, keineswegs den Charakter der sonstigen Passiva und im Arabischen entspricht ihm eine besondere Konjunktion (?inqatala) mit eigenem Passiv ». Dasselbe gilt von dem Hithpa'el, das seiner ersten Bedeutung nach Reflexiv von Piel ist und nur selten rein passive Bedeutung hat [3]. So bemerkt auch König [4] ganz richtig : « Niqtal hat gemäss seiner Abstammung von der VII. arab. Form von vornherein reflexive Bedeutung und

[1] Gerber W. J., Die hebr. Verba denominativa, Leipzig 1896, S. 114 f.

[2] Gesenius Kautzsch, Hebr. Grammatik, 26. Aufl. Leipzig 1896, S. 133 und f., z. B. נִשְׁמַר sich hüten, נִסְתַּר sich verbergen, נִגְאַל sich loskaufen, u. a.

[3] Cf. Gesenius Kautzsch, a. O., § 54, 3, S. 146 f.

[4] König, Offenbarungsbegriff, a. O., 1. Bd., S. 72. Das ist conform auch den weitaus meisten älteren Grammatikern. Z. B. Gesenius-Rödiger, Hebr. Grammatik, 15. Aufl. Leipzig 1848, § 50, S. 102. — Soeffer G., Elementarbuch der hebr. Sprache, 3. Aufl. Leipzig 1861, § 23, S. 37 f. ; Gerber, a. O., S. 114 f. u. a.

spricht in unserem Falle die Abwechslung des נִבָּא mit הִתְנַבֵּא dafür, dass auch ersteres reflexive Bedeutung hat « sich als Nabi erweisen ». Ähnlich urteilt Knobel [1]. Wenn Redslob noch zur Begründung seiner Ansicht sagt, dass es Jer. 2, 8 heisse : « *Die Propheten sind angesprudelt von Baal* », « so sehen wir, dass, wenn von einem Angesprudeltsein auf Seiten der Propheten die Rede ist, als anderer, aktiver, ansprudelnder Teil ein geistiges Prinzip, eine Gottheit, wie hier der Baal gedacht ist [2] », so ist darauf einmal zu erwiedern, dass für Jeremias Baal sicher kein geistiges Prinzip war, das Propheten ansprudelte, sondern ein « Nichts » ; sodann heisst נִבָּא, wie wir später sehen werden, überhaupt nicht « ansprudeln ». Ferner wenn נִבְּאוּ passive Bedeutung hätte, was hat dann der Tadel des Propheten für einen Sinn ? Die Propheten wären in diesem Fall nur leidend. Aktive Bedeutung des נִבְּאוּ verlangt auch die analoge Bedeutung der anderen Verba des Verses 8. Die Sentenz heisst vielmehr : « Die Propheten haben geweissagt in Baal » d. h. im Namen Baals, im Gegensatz zum wahren Propheten, der im Namen Jahwes weissagt [3]. So sind die Gründe für passive Form hinfällig.

Hat die Form aktive Bedeutung ? Dillmann [4] bejaht es kategorisch. « Dass die Form nicht passiven sondern aktiven Sinn trägt, erkennt man aus der Bildung des Plurals davon im Arabischen ; und die Verbalformen, mit denen die Tätigkeit des nabi bezeichnet wird, sind im Hebräischen wie in den semitischen Sprachen *nicht passiv* sondern *reflexiv* und erst vom Substantiv abgeleitet. » Das sind in der Regel auch die Gründe,

[1] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 143 führt einige Beispiele an hinsichtlich der Hithpaelform הִתְגַּדֵּל « sich gross beweisen » (Ezech. 38, 23) ; הִתְחַזֵּק « sich fest beweisen » (Ex. 1, 10) ; הִתְקַדֵּשׁ « sich heilig zeigen » (Ezech. 38, 23) ; u. a.

[2] Redslob, a. O., S. 6.

[3] Jer. cf. 11, 21 ; 14, 14, 15 ; Auch Kautzsch E., Die hl. Schrift des Alten Testamentes (Freiburg 1896), S. 496, übersetzt : « Die Propheten weissagten im Namen des Baal ». — Duhm B., Das Buch Jeremia erklärt (Tübingen 1901), S. 20 : « Die Propheten weissagten durch den Baal ».

[4] Dillmann, a. O., S. 607.

auf die hin die Grammatiker fast allgemein für eine aktive Bedeutung des נָבִיא eintreten [1] und wir treten ihnen zunächst auf dieselben Gründe hin bei.

2. Die Etymologie des Wortes נָבִיא.

Gehen wir nun einen Schritt weiter und suchen wir die Etymologie des Wortes zu erforschen, so begegnen uns hier noch mehrere grössere Schwierigkeiten.

a) Da man aus der Wurzel נָבָא eine klare, befriedigende Bedeutung nicht finden zu können glaubte, war hier der nächste Weg, zum Ziele zu gelangen, die Bedeutung der mit נָבָא stammverwandten Wörter zu untersuchen. Hier kam zunächst in Betracht:

α) Das Wort נבע, «das nur stärkere Aussprache des נָבָא sei, da ע und א sich ähnlich verhalten wie die Gutturalen ה und ח, wie ד und ת, wie ב und פ ». « Ist dieses aber der Fall, schliesst Redslob [2], dann ist klar, dass beide Worte auch die gleiche Bedeutung haben. » Diesen Stamm reduziert Redslob selbst wieder auf den noch härteren Stamm בוק = בָּקַק und die onomatopoëtische Ursilbe: בָּק, (פּוּק, פּוֹק), welche im Hebräischen « das Quackern des Wassers und ähnlicher Gegenstände » bezeichnet, und von allen den Erscheinungen, die sich durch « quackern » ankündigen, gebraucht werde. Sonach würde, um es kurz zu fassen, נָבָא « sprudeln » und das unter « Sprudeln geschehene Giessen » ausdrücken. Das Hiphʿîl würde, wenn es vorkäme, die Bedeutung von « ansprudeln » erhalten. « Man muss ein solches Hiphʿîl jedoch voraussetzen und von ihm abgeleitet, ergibt sich dann für Niph. נִבָּא « angesprudelt sein » ; הִתְנַבֵּא « sich als angesprudelt darstellen » ; נָבִיא « *der Angesprudelte* » ». Wohl wenige werden diesen philologischen Ausführungen folgen können.

[1] Ausser den oben angeführten bes. Olshausen Justus, Lehrbuch der Hebr. Sprache, Braunschweig 1861, § 263, a.

[2] Redslob, a. O. S. 4 f.

Wahr an dem Probleme Redslob's ist, dass נָבָא stammverwandt mit נָבַע resp. בּוּעַ ist, ferner dass בּוּק, בָּק und בָּקַק sich sprachlich gleichstehen ; dagegen sind bereits פָּק und פּוּק resp. פִּיק von בָּק u. a. zu trennen, sowohl der Bedeutung, als der Stammverwandtschaft nach [1]. Mit נָבַע aber hat בָּק und die anderen angegebenen Stämme nichts gemein, wie das einmal aus deren verschiedener Bedeutung hervorgeht, sodann aus der totalen Lautverschiedenheit von ע und ק innerhalb einer und derselben Sprache. Auch die resp. Lautgruppe der anderen semitischen Sprachen ist verschieden. So z. B. schon im Arabischen نَبَعَ resp. בּוּעַ entspricht نَبَغَ , نَبَّغَ resp. بَغَّ , بَاغَ von בּוּק resp. בָּק bildet sich بَهَى .

Auch heisst בּוּק nicht « quackern », sondern = leer, hohl sein (intr.) und ist ebenfalls ungebräuchlich. נָבַע heisst nun wirklich : entquellen, entsprudeln, ausströmen ; davon heisst aber doch das Hiphʿîl nicht : « ansprudeln [2] » sondern « entsprudeln, ausströmen lassen », was eine vollständig andere Bedeutung ergibt [3].

Der Vollständigkeit wegen wollen wir auch Maybaum's ähnliche Gründe berücksichtigen [4]. Sein erster Beweis, wonach sich von dem Verbum נָבַע = « ansprudeln » (Hiph.) alle Derivate von נָבִיא leicht erklären lassen sollen, ist im Obigen schon widerlegt. Der zweite Grund ist : Ausdrücke wie נְסַךְ רוּחַ, שָׁפַךְ רוּחַ, יָצַק רוּחַ u. s. w. mit אֶל oder עַל fordern die Bedeutung « der Angesprudelte, Inspirierte ». Dieser Beweis kann uns nicht einleuchten. רֹאֶה ist auch Prophetenname und doch gewiss nicht passiv, obwohl das Wort zu den obigen Sentenzen in einer Beziehung steht, wie נָבִיא. Diesen Verbindungen mit רוּחַ entspricht

[1] Cf. Fürst, a. O., s. בָּק und בָּקַק.

[2] Auch Maybaum, a. O., S. 113, Anm. 1, schreibt diese Ausführung Redslob nach : נָבִיא der « Angesprudelte ».

[3] Cf. Gesenius-Buhl : Hebräisch-aramäisches Handwörterbuch, 12. Aufl. Leipzig 1895, v. « נָבַע ».

[4] Maybaum, a. O., S. 113. Anm. 1.

vielmehr der Name אִישׁ הָרוּחַ vollständig und drückt eine ganz andere Beziehung aus, wie später dargelegt werden soll. Ferner sagt Maybaum, auf diese Weise werde das eigentliche Wesen des Prophetismus ausgedrückt. Darauf können wir umgekehrt antworten: ist durch נָבִיא die Beziehung des Propheten zu Gott ausgedrückt, so fehlt die Beziehung desselben zur Welt, für welche der Prophet נָבִיא ist.

Kann nun die Bedeutung von נָבַע und נָבָא gleich sein? נָבַע wird in seiner eigentlichen Bedeutung naturgemäss nur von flüssigen Gegenständen gebraucht und kann also ohne weitere Zugabe auch nur so verstanden werden; im übertragenen Sinn kommt es dann auch bildlich vor vom Sprechen, Reden, Verkünden. Der Mund ist die Quelle, aus der die Lippen oder auch die Person die Worte wie Wasser strömen lassen [1].

Es ist also wohl zu beachten — und das ist das Ausschlaggebende bei der Vergleichung der beiden Wurzeln —, dass der Stamm נָבַע für sich allein die Bedeutung von «sprechen, reden» nicht hat. Gebraucht der Hebräer aber die Wurzel, um eine solche Bedeutung zu erzielen, so geschieht das durch Beifügung oder Verbindung mit Wörtern, die dann den Begriff des Redens in sich haben, wie die diesbetreffenden Stellen klar zeigen [2]. In keiner dieser Verbindungen mit נָבַע ist in Bezug auf die Art des Redens etwas Aussergewöhnliches zu entdecken.

Vergleichen wir damit die Bedeutung von נָבָא, so ist zunächst zu bemerken, dass נָבָא nie von flüssigen Gegenständen gebraucht und ihm der Begriff des Redens ohne weiteres eigen ist [3], wie wir noch zeigen werden.

Wir kommen also zu dem Resultat, dass die Bedeutung beider Wurzeln sicher nicht identisch ist, soweit wir *deren Gebrauch* verfolgen können. Auch ein Vergleich mit der ver-

[1] Z. B. Ps. 119, 171; 59, 8; Spr. 15, 28 u. a.

[2] So Ps. 119, 171: תַּבַּעְנָה שְׂפָתַי תְּהִלָּה; Ps. 59, 8 יַבִּיעוּן בְּפִיהֶם; Spr. 15, 28 פִּי רְשָׁעִים יַבִּיעַ רָעוֹת; Spr. 1, 23 u.; Ps. 94, 4 in Verbindung mit dem Stamme דָּבַר; Ps. 19, 3 יַבִּיעַ אֹמֶר.

[3] Z. B. Jer. 14, 16; 27, 10. 15; 20, 6; 23, 16; 25, 13. Ezech. 13, 16. 17; u. s. w., s. ausserdem Fürst, a. O., 1. Bd. b. נָבָא.

wandten Wurzel נָבַךְ = נָבַע führt zu demselben Resultat; erstere wird nur gebraucht vom « quellen des Wassers », davon נְבֶךְ = Quell des Meeres, identisch dem arabischen : نبع.

β) Wie Knobel [1] bringt auch Fürst [2] נָבָא noch in Beziehung zu נוּב, Die Bedeutung von נוּב ist « sprossen, wachsen, hervordringen ». Das Substantiv נוֹב oder נוּב hat die Bedeutung von פְּרִי « Frucht ».

Es ist freilich zunächst nicht ersichtlich, wie נָבָא mit נוּב zusammenhangen soll; die vermittelnde Wurzel könnte נָבָה sein, die auch der Bedeutung nach mit נוּב am nächsten verwandt ist. Die Stämme treffen sich jedoch in der arabischen gemeinsamen Wurzel نبأ = elatus est, und Äthiop. נבב, נוב drückt offenbar relativ dasselbe aus was נָבַע, nur dass es eben vom Hervorkommen und Quellen von Gewächsen gebraucht ist. Im übertragenen Sinne kommt es dann auch bildlich vor in Verbindung mit Worten, die ein Reden ausdrücken [3]. Der Mund vertritt hier das Erdreich, aus dem die Worte wie Pflanzen hervorkommen, sprossen. Vgl. פִּי־צַדִּיק יָנוּב חָכְמָה, der Begriff des Redens liegt auch hier in פִּי. Klarer wird dieses Bild noch durch eine andere Stelle, aus der das erst Gesagte unzweifelhaft erwiesen ist : נוּב שְׂפָתַיִם = Frucht der Lippen [4]. Es bleibt demnach für die Beziehungen von נוּב zu נָבָא relativ dasselbe zu bemerken wie für die von נָבַע zu נָבָא. Ob ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen נָבַח und נָבָא besteht, wird von Fürst mit Recht in Zweifel gezogen [5].

γ) Der Vollständigkeit halber haben wir auch die Ansicht von Hupfeld (Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. III, 1840. S. 403 [6]) anzuführen [7]. Nach ihm würde sich der Begriff von נָבָא mit der Bedeutung der Wurzel נָאַם (Äthiop. נבב) = murmeln, d. i. leise, heimlich reden, decken. Niph. und Hith-

[1] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 137.
[2] Fürst, a. O., b. W. « נוּב ».
[3] Spr. 10, 31.
[4] Is. 57, 19.
[5] Fürst, a. O., b. W. « נבח ».
[6] Der Originaltext stand uns nicht zu Gebote.
[7] Cf. König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 73 f.

pa'el = inspirari, wovon dann für נָבִיא = inspiratus sich ergebe [1]. Dazu möchten wir bemerken, dass die Voraussetzung der Wurzelverwandtschaft der beiden in Frage stehenden Wörter eine rein subjektive ist, die offenbar angenommen wurde, um eine viel beliebte Ansicht dem Stamm נָבָא aufzudrängen, nämlich, dass eben aus נָבִיא ein Inspiratus (cf. Redslob und Maybaum u. s. w.) werden möchte. א und ב sind ebensowenig stammverwandt wie א und מ. Wir müssten vielmehr aus dem נָאַם ein נָבָא machen, was doch nicht geschehen kann. Sodann ist nicht ersichtlich, wie « murmeln, leise reden » je im Passiv oder Reflexiv « inspiratus » werden könnte, ohne dass man illegitime Gewalt gebraucht. Um die Tätigkeit der Inspiration von Seiten des inspirierenden Prinzips auszudrücken, hat der Hebräer andere Ausdrücke.

δ) Einzig und in ihrer Kombination sicherlich nicht ohne Geist durchgeführt ist die Ansicht Klostermanns [2]. Er geht davon aus, dass 1. Sam. 19, 19 statt בְּנִית בָּרָמָה [3] zu lesen sei נְוֵית בַּת רָמָה, da bei der ersten Lesart, welche die Masora empfehle, nämlich נָיוֹת = Wohnungen, (vom Stamme נָוָה « wohnen ») diese Wohnungen auf Rama der Stadt Rama entgegengestellt würden, was nicht möglich sei. Klostermann empfiehlt also seine oben angeführte Leseart und die Bedeutung wäre dann : « die zurückgezogene Tochter Ramas » (analog בְּתוּלַת בַּת צִיּוֹן Is. 37, 22.), eine durch Samuel gegründete geistliche Kolonie von Rama. Der einzelne Angehörige dieser Kolonie hiess dann נָוִי oder mit härterer Aussprache (א)נָבִי, « ein Wort, das erst zu Samuels Zeiten aufgekommen sei und, weil von jener Lokalität herkommend, Gegenstand etymologischer Versuche zur Erfüllung mit geistigem Inhalt wurde ». « Erst später kombinierte man mit diesem Worte die Wurzel נָבָא, welche den Sprecher und Dolmetscher einer

[1] Auch Schultz, a. O., S. 215 erachtet נָבָא und נָאַם als stammverwandt, jedoch ist er für Aktivbedeutung des נָבִיא.

[2] Klostermann Aug. : Die Bücher Samuels und der Könige, Nördlingen 1887, (zu 1. Sam. 19, 19), S. 82.

[3] Masora : « קְרִי » בְּנָיוֹת.

höheren Autorität bezeichnet und nannte den Propheten נָבִיא, indem man die Vokale von נָוֶה auf die Wurzel נבא übertrug, und so die Verwandtschaft der Sache in der Verwandtschaft der Laute wiedererkannte. » Nach dieser Ansicht also würde das Wort נָבִיא, um dessen Bedeutung es sich eben handelt, zwei verschiedene Elemente umschliessen, das ältere etwa mit der Bedeutung « der in der Zurückgezogenheit Lebende », das jüngere = « der Dolmetscher » . Doch diese rein subjektive Ausführung beruht für's erste auf schlechter Basis ; sodann scheinen uns auch ihre Stützen nicht solid zu sein.

Es ist überhaupt kein Grund vorhanden, die im hebräischen Text unter « קְרִי » vorgeschlagene Lesart zu ändern. Die Naijoth auf Rama stehen absolut nicht im Gegensatz zu Rama, sondern sind nur von Rama unterschieden. Es ist die von der Stadt Rama unterschiedene, wohl auch getrennte Kolonie Rama, die im Gegensatz zu den anderen Kolonien, Kolonie im Bezirke Rama's oder Ramakolonie hiess [1].

Sodann ist die vorgeschlagene Veränderung von בַּת רִמָּה statt des konstant geschriebenen בְּרָמָה nicht weniger willkürlich. Is. 37, 22 kann hier nicht in Analogie gezogen werden, da Sinn und Art des Gebrauchs von 1. Sam. 19, 19 verschieden sind. Schon ihrer äusseren Erscheinung nach scheint uns die Korrektur unwahrscheinlich. Für nicht weniger glücklich halten wir die Lesart נָוִית. Es lag doch wohl dieser Begriff der Zurückgezogenheit schon vollständig im Wesen jeder Prophetenkolonie. Endlich für die Voraussetzung, dass der Bewohner dieser geistigen Tochter Ramas נָוִי hiess, lässt sich gar keine Stütze finden.

[1] Driver S. R., Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel, Oxford 1890, S. 125 verwirft ohne genügenden Grund diese unsere Ansicht, die schon Ewald : Gechichte III Bd., 2. T., S. 70 gibt und schliesst seine Ausführungen zu diesem Texte mit der nicht begründeten Bemerkung : « More probably it is the name of some locality in Ramah, the signification of which is lost to us ».

Dagegen ist Smith Henry Preserved in « A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel, Edinbourgh 1899, S. 181 wieder geneigt in בְּנָיוֹת eine Art Prophetencœnobium zu sehen (perhaps the cloister [cœnobium] of the prophets »).

So lange wir diese Männer kennen, heissen sie נְבִיאִים oder בְּנֵי הַנְּבִיאִים. Wir glauben ferner das Gegenteil von dem, was uns Klostermann in origineller Weise glauben zu machen bestrebt ist, annehmen zu sollen. Fühlte man, dass die Bedeutung des נָבִי dem Wesen der durch dasselbe zu bezeichnenden Person nicht mehr genügte, so musste man solche Namen nehmen, die, ohne eine Zweideutigkeit zuzulassen, den neuen notwendigen Begriff klar gaben, ohne dass der eine den andern womöglich aufzehrte. Darum haben wir auch verschiedene Namen für die Nabi's. Übrigens wäre kaum anzunehmen, dass dieser Name נָבִיא den ersteren unter den gegebenen Verhältnissen so spurlos verdrängt hätte.

ε) Wir haben hier noch eine Ansicht anzuführen, die Fürst, Concord. hebr., p. 669 u. a. [1] vertreten haben. Nach ihr wäre die primitive Wurzel von נָבָא = √ בָּא = reden und das « נ » würde einer Präposition in der Bedeutung von κατά entsprechen ; die Verbindung beider in נָבָא würde für dessen Etymologie ergeben « durch die Rede überzeugen » und נָבִיא « einer der in der Rede stark ist [2] ». Allein auch wenn wir im Semitischen wirklich einen Stamm בָּא in der Bedeutung von « reden, sagen » hätten, was nicht der Fall ist, und wenn wir ein « נ » in der geforderten Bedeutung besitzen würden, was ebenfalls nicht der Fall ist, so bliebe immerhin die Verbindung der beiden eine Unwahrscheinlichkeit ; solche Verbindungen sind zwar dem Griechischen gewöhnlich [3], dem Semitischen jedoch sind sie fremd. Aber auch im Falle einer solchen Verbindung wäre noch nicht ersichtlich, wie auf diese Weise ein Wort נָבִיא sich bilden würde.

ζ) Nichts zu schaffen aber hat נָבִיא mit der √ בִּין, die « erkennen » bedeutet. Zu einer solchen Zusammenstellung fand man sich offenbar genötigt durch die Annahme, dass

[1] Siehe Cornely S. J., Introd. II. 2, p. 270.

[2] Siehe Cornely, a. O.

[3] Wir haben zwar im Griechischen ein καταφάναι, jedoch nicht in der Bedeutung von « bereden ».

die Etymologie von נָבִיא der Bedeutung von רֹאֶה, eines andern Prophetennamens, entsprechen müsse.

Nachdem wir nun das, was wir bei den einzelnen Ansichten für unrichtig hielten, ausgeschieden, bleibt es unsere Aufgabe, die Etymologie des « Nabi » positiv festzustellen.

Wir halten daran fest, dass נָבָא, נָבַע, נָבַךְ und נוּב resp. נָבַהּ eine gemeinsame *Grundwurzel* haben. Dass jedoch die *im Gebrauch* sich befindenden Bedeutungen aller dieser Wurzelbildungen weder unter sich gleich sind, noch mit der von נָבָא sich decken, haben wir oben dargetan. Dennoch müssen wir annehmen, dass, wie die *Grundwurzel*, so auch die *Grundbedeutung* eine gemeinsame ist, die dann in ihrer verschiedenen Anwendung sich etwas verflüchtigte, ohne jedoch den Grundwert verloren zu haben. Diese Grundbedeutung für die sämtlichen Stämme, wenn wir zunächst נָבָא ausser Acht lassen, ist die einen Motus von etwas heraus, ab intus ad extra, ausdrückende. In keiner dieser Bedeutungen ist jedoch Rücksicht auf das principium movens dieser Bewegung ad extra genommen. Auch drückt keine dieser genannten Stammbildungen etwas Gewaltiges, ich möchte sagen, qualitativ Heftiges, sondern höchstens quantitativ Reichliches aus: Hervor-, heraussprudeln, resp. -sprossen. Diese Grundsätze dürfen wir demnach auch auf die Grundbedeutung von נָבָא anwenden und wir hätten also auch für נָבָא die mit den andern gemeinsame Bedeutung hervor-, herauskommen, sprossen, ohne Rücksicht darauf, was für Begleiterscheinungen mit diesem Motus verbunden sind.

Diese Bedeutung, die allen diesen Wurzeln eigen ist, findet sich auch zunächst konstant, wie im Hebräischen, in den entsprechenden Wurzeln und deren Abarten im Arabischen als erste und Grundbedeutung [1].

b) Wir müssen nun weiter die im *Gebrauch sich befindliche Bedeutung von* נָבָא suchen, welche zum voraus die allen angegebenen verwandten Wurzeln eigene Grundbedeutung nicht ver-

[1] Freytagii G. Wilh., Lexicon Arabico-Latinum, 4 Vol. Halis Saxonum 1830-1835, 3. Vol. bei den verschiedenen Stämmen.

leugnen darf. Zu diesem Zwecke können für uns zunächst nur diejenigen Stellen in Betracht kommen, die sich durch ihre Klarheit sozusagen selbst interpretieren. Ein solcher locus classicus wurde mit Recht immer im Exod. 7, 1 gefunden [1]. Der Zusammenhang der Stelle ist folgender :

Moses, vom Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob erwählt, das Volk Israel aus der bedrückenden Hand Pharaos zu befreien, sucht sich mit allen ihm sich darbietenden Ausreden dieser hohen, aber unter den obwaltenden Umständen auch schwierigen Sendung zu entziehen. Nachdem er so eine Reihe von Ausreden vorgebracht und auf der anderen Seite Gott der Herr in bewunderungswürdiger Herablassung ihm die Nichtigkeit derselben dargelegt, entschuldigt sich schliesslich Moses damit, dass er nicht *zungenfertig sei*. Nun substituiert der Herr wirklich dem Moses seinen Bruder Aaron. Moses bleibt jedoch in Verbindung mit dem Herrn und was dieser ihm *sagt*, muss er dem Aaron übermitteln und letzterer an das Volk weitersagen. « Er (Aaron) wird für dich *Mund* und du ihm *Gott* sein » (Exod. 4, 16). Ein anderes Mal bringt Moses, als er zum König der Ägypter reden soll, denselben Grund als Entschuldigung vor und erhält dieselbe Antwort in anderen Worten : « Siehe, ich habe dich als Gott über Pharao gesetzt und Aaron dein Bruder soll dein *Nabi* sein » (Exod. 7, 1). Der folgende Vers erklärt parallel V. 1 diesen Ausspruch wieder : « Du wirst alles zu ihm *reden*, was ich dir auftrage und jener wird zu Pharao *reden*. » Aus dem Angeführten haben wir das Recht zu schliessen, dass einmal der Nabi ein *Handelnder* ist, nicht ein *Leidender*, mit andern Worten, dass die Form aktive, nicht passive Bedeutung hat [2]. Der Nabi Aaron wird dasjenige an das Volk, resp. zu Pharao

[1] Cf. Cornill, a. O., S. 11.

[2] Gegen Hirsch S. R., Der Pentateuch, 5 Teile ; 2. Teil Exodus, zu Exod. 7, 1. Frankfurt a. M. 1869, S. 66, der aus derselben Stelle auffallender Weise נָבִיא als passiven Begriff erklären will. Der Begriff « פִּי », der an analoger Stelle (Exod. 4, 16) steht, ist doch sicher kein passiver Begriff. Moses solle reden, statt ihm nun Aaron und zwar die Worte, die ihm in den Mund gelegt werden. Gott resp. Moses gegenüber als Gottes Stellvertreter ist er ja leidend, aber als Nabi tätig.

reden, was er von Moses erfährt, er wird hinsichtlich seiner Stellung zu Moses dessen *Mund* genannt; der Herr selbst weiss von ihm, dass er zungenfertig ist, Moses nicht; deshalb muss er vollbringen, was eigentlich Moses selbst hätte ausführen sollen.

Aus diesem Zusammenhang können wir ferner auch auf die Bedeutung der Wurzel נבא in ihrer speciellen Anwendung einen ziemlich sicheren Schluss ziehen. Es kann sich hier nur um die Bedeutung von « Worte hervorkommen lassen (c. 7, 2 cf. auch c. 4, 15, 16), reden, sprechen », handeln. Diese Bedeutung entspricht ganz dem, was wir vom Stamme erwartet haben; sie lässt sich sehr passend auf die den oben angeführten Wurzelflexionen gemeinsame Grundbedeutung: das Hervorkommen, = sprossen, = sprudeln reduzieren. נבא ist ein Hervorkommen der Laute, Worte, נבע ein Hervorsprudeln von flüssigen Gegenständen, נבה oder נוב Hervorsprossen von Gewächsen, נביא ein « Worte Sprosser », zunächst also ein *Redner, Sprecher* [1].

Diese beiden Schlüsse, die wir aus dem obigen gezogen, finden ihre Bestätigung in einem anderen analogen Vorgang des A. T. Bei der Berufung des Jeremias, des Sohnes des Helkias zum Propheten (Jer. c. 1) sagt ihm der Herr: Ehe er ihn im Mutterschosse gebildet, habe er ihn zum *Nabi* unter den Völkern bestimmt (V. 5, activ). Ähnlich wie Moses entschuldigt sich Jeremias, dass er nicht *zu reden* verstehe, weil er noch ein Knabe sei, also kein *Nabi* sein könne (V. 6 wieder activ). Der Herr aber berührt seinen *Mund* und bestellt ihn damit zum Nabi mit den Worten: « *Siehe, ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt* ». « Alles was ich dir auftrage, *wirst du reden* ». (V. 7). Nabi ist also ein *Hervorbringer von Worten*. Dieselben Schlüsse werden unzweideutig noch bestätigt durch Stellen, wo das Objekt der Rede beigefügt ist [2]. Es wird konstruiert mit ל als der Person, der man Worte sprudelt [3], was beweist, dass Nabi sowie seine

[1] Cornill, a. O., S. 11.

[2] Jer. 20, 1; 28, 6; 14, 14 נִבְּאִים שֶׁקֶר; 27, 10, 16; zuweilen ist das Objekt durch לֵאמֹר Jer. 32, 3 eingeführt.

[3] Jer. 14, 16; 20, 6; 23, 16 u. a. Cf. Fürst, Lexikon: « נָבָא ».

abgeleiteten Formen aktive Bedeutung haben und zwar im angegebenen Sinne von : « *Worte hervorbringen* ». Der Stamm נבא umschliesst also in seiner Allgemeinheit die Bedeutung von « Worte sprudeln » und nimmt offenbar wie seine verwandten Ableitungen nur Rücksicht auf das Sprudeln, Sprossen der Worte. Die Worte, Laute, fliessen aus dem Munde, wie das Wasser aus der Quelle, sie sprossen wie die Saat aus der Erde. Daher kommt es, dass נבא an sich « laut reden » wie « leise reden », « sprechen » wie « singen », « schreien » und « rufen », « Gutes und Böses reden », « mit oder ohne Begeisterung reden », bezeichnen kann. Es kommt also nicht auf den Inhalt oder den Klang der Laute an. Dagegen wird ein Hervorbringen der Laute in der Weise gefordert, dass der Charakter des Fliessens von Worten gewahrt wird.

c) Man hat darauf aufmerksam gemacht, dass im Hebräischen das נביא ebenso wenig eine durchsichtige Etymologie habe, wie das Wort kôhēn oder Jahwe, so u. a. besonders Cornill [1], der aus *dem Arabischen die sichere Etymologie für unser* נביא zu finden glaubt. Er sagt : « Das Arabische hat die Wurzel naba'a auch, aber niemals in dem allgemeinen Sinne von « reden » wie das Assyrisch-Babylonische, sondern in dem ganz speziellen Sinne von « ansagen », derjenige naba'a oder anba'a, der etwas Bestimmtes ansagt oder einen Auftrag auszurichten hat ». Es liegt also im Arabischen in der Wurzel das ganz spezifische Moment, dass dieser Sprecher nicht von sich aus, oder nichts Eigenes, sondern aus bestimmter Veranlassung oder für einen andern redet : Demnach ist nābî der « beauftragte Sprecher [2] ». Dazu wäre nun zunächst zu bemerken, dass نبا, das man als das hebräische נבא erkannt hat [3], welches als dritten Radical auch Spiritus lenis hat, in seiner ersten Bedeutung nicht « ansagen »

[1] Cornill, a. O., S. 9 ff. ; er legt das Hauptgewicht auf die Wurzel im Arabischen. Gegen diese Ausführungen wendet sich Grimme Hub. : in der Z. D. M. G., 55. Bd., S. 407 ff.

[2] Cornill, a. O., S. 10 und 11.

[3] Cf. König, Offenbarungsbegriff, a. O., 1. Bd., S. 75 f. und die Literatur dort.

bedeutet, sondern elatus fuit, editus fuit und in zweiter Bedeutung freilich nuntium afferre [1].

Aber auch wenn die einzige und ursprüngliche Bedeutung « ansagen » wäre, so könnten wir doch mit Cornill's Ausführungen nicht ganz übereinstimmen ; denn es ist für uns nicht ersichtlich, wie « ansagen » = etwas *Bestimmtes* ansagen oder « einen *bestimmten* Auftrag eines anderen ausrichten » sein sollte.

d) Im Assyrischen finden wir die entsprechende Wurzel nabû I. = *a)* rufen, berufen ; *b)* ausrufen, verkünden, kundtun = der arabischen zweiten Bedeutung. II. = נָבַע hervorsprudeln vom Wasser, namba'u = Quelle, und III. entsprechend dem hebräischen נִיב = sprossen von Pflanzen und Früchten ; davon nibu = Spross, Ertrag [2]. Von dieser Wurzel kommt auch der Name des babylonischen Gottes Nebo, dessen Götterberuf man mit der Bedeutung von נָבָא öfters in Beziehung gebracht hat [3].

[1] Freytag Lexikon, a. O., s. « نبا », ebenso cf. Willmet Joh., Lexikon Linguae Arabicae, Lugduni Batavorum 1784, b. W. « نبا ».

[2] Delitzsch Friedrich, Assyr. Handwörterbuch, Leipzig 1896, b. W. נָבָא, cf. auch Gesenius-Buhl, a. O., v. « נָבָא ».

[3] Welche Götterwürde Nebo ursprünglich bekleidete, kann nicht bestimmt werden. Die Auffassung, dass er der Gott der Weisheit, besonders der Erfinder der Schreibekunst sei, ist alt. Er wird auch « der Träger der Schicksalstafeln der Götter » genannt. Er ist der Gott, der die Schicksale aufschreibt und das Leben der Menschen verlängert. Er ist Schreiber und Fürsprecher bei Marduk, wenn dieser die Schicksale der Menschen beim Jahresanfang bestimmt. — Sayce A. H. (in J. Hastings' : A Dictionary of the Bible III [Edinbourgh 1900], S. 501) : « Nebo was the interpreter of the will of Bel-Merodach of Babylon ».

Auch versteht er das Orakel der Götter zu lesen als Schreiber und ihm wird öfters die Traumdeutung zugeschrieben. Nebo aber ist vor allem Schöpfer der Schreibkunst, und weil diese Kunst fast ausschliesslich in den Händen der Priester lag, so wird Nebo von selbst Schutzgott der Priester. Er trägt den Schreibgriffel wie ein Scepter der Auszeichnung. Doch gilt er auch als Gott der Fruchtbarkeit und des Lebens, ja selbst als Kriegsgott wurde er verehrt. — Siehe den sehr gründlichen Artikel « Nebo » von Alfred Jeremias in Roscher's Lexikon, der griech. und röm. Mythologie, III. Bd. Leipzig 1899, Spalte 45-68. — Cf. auch Cornill, a. O., S. 10.

Im Äthiopischen entspricht der Stamm nababa (= reden) dem hebräischen נָבָא [1].

Alle diese Bedeutungen kommen mit der Bedeutung des נָבָא im Hebräischen überein und beweisen, dass die Etymologie dieses Ausdruckes « Worte hervorbringen » gesichert sein kann.

Ist damit die Untersuchung über נָבָא und seiner Ableitungen abgeschlossen? Nein! Wir müssen vielmehr noch einen Schritt vorwärts machen und fragen: Ist נָבָא Ausdruck eines jeden Sprechens, Redens und ist נָבִיא ein beliebiger Sprecher, oder kommt der Wurzel noch ein anderes Moment zu?

e) So weit wir נָבָא und seine Ableitungen in ihrem *Gebrauch* verfolgen können, ist dieser ein bestimmter, näherhin: ein geheiligter. Das ist auch in den oben angeführten « locis classicis » (Exod. 4, 16; 7, 1; Jer. 1, 5 f.) klar ausgedrückt. נָבָא heisst also *Gottesworte sprudeln, Gottesworte reden.* Und das Substantiv נָבִיא sowie alle von den entsprechenden Wurzeln der anderen semitischen Sprachen gebildeten Nomina bezeichnen einen Mann, der Worte der Gottheit redet, einen *Sprecher der Gottheit, Vermittler göttlicher Offenbarung.* נָבִיא ist also seiner Anwendung nach *Sprecher Gottes,* wie schon Philo ganz richtig gesagt hat: « Ἑρμηνεῖς γὰρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ » de Monarch. I, 9 [2].

Dass diese Auffassung von Nabi die richtige ist, dürfte zur Genüge ein kurzer Einblick in die Schriften ergeben.

Jeder Nabi ist sich tief bewusst, dass das, was er redet, nicht Erzeugnis seines Geistes ist, seine Worte nicht Einkleidung eigener Gedanken sind, sondern dass er das Werkzeug einer

[1] Dillmann, a. O., S. 607. — König, Offenbarungsbegriff, a. O., 1 Bd., S. 76.

[2] König, Offenbarungsbegriff, a. O., 1. Bd., S. 77, und andere Autoren daselbst. Cf. auch Kath. Kirchenlexikon: Art. Propheten v. Kaulen, 2. Aufl. 10. Bd., Spalte 464. — Leitner Franz; die prophetische Inspiration, Bibl. Studien, I. Bd., 4. u. 5. Heft, Freiburg 1896, S. 5. Cornill, a. O., S. 11 u. a. — De Wette Wilh. M. L.: Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die Bibel des A. u. N. Testaments, I. Teil, 3. Aufl. Berlin 1829, S. 294. — Dillmann, a. O., S. 607.

ausser ihm stehenden Macht ist. Demnach redet der Prophet, wenn er als solcher redet, nie wie ein gewöhnlicher Mensch, der eigene Gedanken vorbringt, sondern er redet die Worte des anderen, in dessen Auftrag er redet [1].

Das ist darum das Charakteristische eines jeden Propheten, dass er seine Reden als fremde Reden, speziell Reden Gottes, seines Herrn, einführt und dadurch sofort als Nabi erkenntlich ist. Dies beweist uns jede Seite der prophetischen Schriften. Der Herr redet durch den Nabi und der Nabi redet des Herrn Wort, das ist der unverkennbare Grundgedanke, das Kennzeichen eines jeden auch noch so geringen Ausspruches eines Propheten. Zur Ankündigung dessen gebraucht der Prophet die gewöhnlichen termini, wie sie jeder andere Sprecher auch gebraucht und nach den Regeln der Sprache gebrauchen muss, wenn er als Dolmetscher redet und sich als solchen zu erkennen geben will, weil er ja als Mensch zu Menschen spricht.

Diese Formeln nun drücken wesentlich alle dasselbe aus, es gibt keine für immer und alle Propheten offizielle ausschliessliche, einer Zeit oder einem Propheten ausschliesslich eigene Ausdrucksweise. Es war daher Hyperkritik, wenn man von einer solchen vorausgesetzten Redeformel aus auf eine bestimmte, ihr eigene Zeit schliessen wollte. Ebensowenig lässt sich aus dem Gebrauch des einen oder andern Terminus wesentlich etwas anderes, wie z. B. eine vollkommenere, wörtlichere Offenbarung, deren sich der Prophet in diesem Falle bewusst gewesen, und die er damit zur Kenntnis bringen wollte, schliessen. Manche Häufungen dieser Formeln haben entschieden einen rein poëtischen Zweck, dienen zur Vervollständigung des Rythmus, der erforderlichen Hebungen. Das gilt schon von den Aussprüchen der älteren Zeit, und ist bei manchem der späteren Propheten häufig der Fall; manche der Formeln schliesslich dienen ihrer Natur nach, wie in jeder anderen Rede, zur Einführung einer neuen Offenbarung, eines neuen Gedankens. Gott spricht zum Propheten z. B. : « Ich lege meine Worte in deinen

[1] Cf. Giesebrecht Friedrich: Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten, Göttingen 1897, S. 39 ff.

Mund [1] ». « Höre selbst du aus meinem Munde das Wort [2] ». « Ich bin es, der redet [3] ». « Verkünde die Worte, die ich zu dir reden werde [4] ». « Sprich, so spricht der Herr [5] ». « Rede mit meinen Worten zu ihnen [6] » u. a. Der Prophet seinerseits vernimmt die Kunde [7], den Ausspruch [8] aus dem Munde Jahwes, « sieht das Wort [9] », « verschlingt Jahwes Aussprüche [10] ».

Er verkündet sie dann wieder als « Gottes Worte [11] », als « Orakelspruch Gottes [12] », unter der Formel : « so spricht der Herr [13] ». « Es spricht oder sprach der Herr » dient unzählige Male bei den einzelnen Propheten zur Einführung der Rede. « Das Wort des Herrn erging » u. a. [14].

Von dem Verbum « נִבָּא » selbst ist gewöhnlich nur das Niphal im Gebrauch, wenn es sich um die Rede eines Gottes-Propheten handelt. Das Hithpa'el steht fast ausschliesslich, wenn von dem Prophezeien minderwertiger Nabi's die Rede ist. נִבָּא mit « לְ » ist nur von den falschen Propheten im Gebrauch, die vorgeben, Gottes Wort zu reden [15], mit « עַל » von den echten Propheten [16], ebenso mit « אֶל » [17].

[1] Is. 1, 9; 5, 14.
[2] Ezech. 33, 7.
[3] Is. 52, 6; Ezech. 17, 21; 21, 22; 22, 14; 23, 24 u. a.
[4] Jer. 19, 2; 26, 2.
[5] Ezech. 11, 5. 17; 12, 23; 24, 3 u. a.
[6] Ezech. 3, 4.
[7] Hab. 3, 2.
[8] Ezech. 3, 17.
[9] Is. 2, 1; Amos 1, 1; Mich. 1, 1 u. a.
[10] Jer. 15, 16; cf. Ezech. 2, 9; 3, 3.
[11] Is. 1, 10; 28, 14; Jer. 2, 4. 31; 7, 2; 9, 20; Ezech. 6, 3; 13, 2; 20, 47; Hos. 4, 1; Amos 7, 16 u. a.
[12] Is. 14, 22; Jer. 1, 8; Ezech. 11, 21; Joel 2, 12; Amos 2, 11. 16; Mich. 4, 6; Nah. 3, 5; Soph. 1, 2. 10; Zach. 10, 12 u. a.
[13] 1. Sam. 10, 18; 15, 2; 1. Reg. 13, 2; 22, 11; 2. Reg. 7, 1; Is. 7, 7; Jer. 2, 2; Ezech. 5, 7; Amos 1, 11; Abdias 1, 1; Zach. 1, 3.
[14] Zschokke Hermann, Theologie der Propheten d. A.T., Freiburg i. Br. 1877, S. 362 f.
[15] Jer. 14, 16; 20, 6; 23, 16; 27, 10. 14. 16; 29, 9. 21; 37, 19.
[16] Jer. 25, 13; 26, 20; Ezech. 4, 7; 11, 4; 13, 17; Amos 7, 16 u. a.
[17] Jer. 26, 11, 12; 28, 8; Ezech. 6, 2; 13, 2; Amos 7, 15 u. a.

Die mündlich oder schriftlich mitgeteilten Worte des Propheten sind die « נְבוּאָה » [1].

f) Die LXX übersetzen נָבִיא, wenn es sich um den wahren Propheten handelt, konstant und treffend mit dem Worte « προφήτης », welches Wort die Vulgata mit « propheta » wiedergibt und die ersten deutschen Übersetzungen haben in Ermangelung eines entsprechenden Ausdruckes das Wort beibehalten und geben es mit Prophet wieder.

Die Etymologie des griechischen Wortes ist nicht προφάναι — vorsagen resp. voraussagen, wie oft angenommen worden, und demnach ist προφήτης nicht ein Voraussager zukünftiger Ereignisse [2]. Vielmehr kommt die Bedeutung von προφήτης der des hebräischen נָבִיא sehr nahe und bildet diese Tatsache somit einen indirekten Beweis für die Richtigkeit der für נָבִיא angegebenen Bedeutung.

Das Wort heisst zunächst einfachhin : Sprecher = qui proloquitur und speziell dann auch : Sprecher eines Anderen Dolmetscher, besonders der Gottheit [3].

Timon wird z. B. προφήτης τῶν Πύῤῥωνος λόγων — interpres sermonum Pyrrhonis — genannt, der Philosoph ist προφήτης τῆς ἀθανάτου φύσεως [4]. Μουσῶν προφῆται sind die Dolmetscher der Musen : die Dichter [5]. Προφῆται waren speziell aber die Erklärer und Dolmetscher der Pythia in Delphi. Ihre Aufgabe bestand darin, den um Orakel Fragenden die dunklen Worte der Pythia zu deuten ; denn, bemerkt von Dale : Quamvis Pythia illa (scl. verba) primum voce proferret, id fiebat sono ac gestibus tam inconditis, confusis atque non intelligibilibus, ut prophetis seu interpretibus sacris necesse haberet qui verba illa colligerent, in ordinem redigerent

[1] Neh. 6, 12 ; 2. Chron. 15, 8 resp. 9, 29.

[2] Cf. Leitner, a. O., S. 5, Anm. 2, 3, 4.

[3] Z. B. Homer Il. 16, 235.

[4] Cf. Köhler Karl, Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen, Darmstadt 1860, S. 44, Nr. 219.

[5] Passov Franz, Handwörterbuch der griechischen Sprache, 2 Bde. Leipzig 1831, b. W. « προφήτης » ; Tesaurus linguae graecae, 6. Bd. Parisiis 1842-1847, s. « προφήτης ».

ac declararent [1]. Daher die Ausdrücke: προφῆται θεοῦ Sprecher Gottes und Φοίβου προφήτης [2].

Auch προφήτης hat aktive Bedeutung und trifft somit seiner Bedeutung nach mit נָבִיא eng zusammen.

Der Prophet ist also nicht, was wir im deutschen Sprachgebrauch damit verbinden: ein Vorhersager der Zukunft, er ist, wie Abboth [3] richtig bemerkt: « not so much a foreteller as a forthteller ».

Ebenso können wir Knobel beistimmen, wenn er in demselben Kontext gegen die Ansicht einiger früheren Autoren, die den Propheten auf gleiche Stufe mit den heidnischen Wahrsagern stellten, sagt: « Die Ansicht, dass die Propheten schlechtweg Wahrsager oder Weissager gewesen seien, und dass in dem Wahrsagen und Weissagen das Wesen des Prophetismus bestehe, ist wenigstens sehr einseitig und schief ». Wenn jedoch Knobel kurzweg sagt, « es ist die Ansicht der alten Kirche [4] », so ist das in dieser allgemeinen Fassung falsch.

g) Richtig ist, dass einige Väter, in der Erklärung der einen oder der andern Stelle der heiligen Schrift oder aus falscher philologischer Auffassung des Wortes « propheta » den Begriff von Nabi oder προφήτης zu eng und im Sinne von Weissager fassten; aber oft bestimmten dieselben Väter an anderen Stellen die Etymologie in unserem oben angeführten Sinne. Dasselbe gilt von späteren Theologen. Für seine Ansicht führt Knobel als Beweis z. B. den hl. Basilius d. Gr. an (Comment in Is. 3. Opp. Tom. I. p. 450. ed. Garnier und in Is. prooem. p. 380) und Chrysostomus (Hom. II, ad Jes. 6, 1 Tom. VI.): « Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τί ποτέ ἐστιν

[1] Van Dale Antonii, De Oraculis veterum Ethnicorum dissertationes duae et dissertatiunculae, Ed. secunda. Amstelodami 1700, p. 104, cf. p. 155.

[2] Cf. Kath. Kirchenlexikon, Art.: « Propheten », a. O., Spalte 464. — Stengel Paul, Die griech. Kultusaltertümer, V. Bd., 3. Abt. (in v. Müller's Handb. d. Klassischen Altertums-Wissenschaft). München 1898, S. 66.

[3] Christian Litterature, Art.: « What is a Prophet »?, von Lymann Abboth, Vol. XIV, Nr. 3, S. 296.

[4] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 17, Anm. 7.

προφητεία ἀλλ'ἡ τῶν μελλόντων πραγμάτων προαναφώνησις » und Ambrosius : (De bened. patriarcharum II. 7, Tom. I. : « Prophetia enim annuntiatio futurorum est » etc.

Nun gebraucht derselbe Chrysostomus das Wort προφήτης im Sinne von interpres [1]. Der hl. Augustinus sagt : « Nihil aliud esse prophetam Dei, nisi enuntiatorem verborum Dei hominibus, qui Deum vel non possunt vel non merentur audire [2] ». Der hl. Thomas leitet zwar das Wort προφήτης unrichtig von πρό und φανός = procul phanos oder dem hl. Isidor folgend (Etymol. lib. VII, c. 8.) von porro fari her und bezeichnet die Propheten als Männer die : « quasi ex remotis fantur et de futuris vera prædicunt [3], dehnt aber bald darauf den Begriff von προφήτης weiter aus und bemerkt : Cognitio autem prophetica est per lumeu divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia : et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit [4]. Nach Cornelius a Lapide ist der Nabi « orator oder interpres Dei [5] », und Calmet sagt : « נביא vertunt plerique interpretem [6] ». Die richtige Begriffsbestimmung von נביא ist also keineswegs eine Entdeckung moderner Gelehrsamkeit.

Wenn wir jedoch die quæstio « de facto » ins Auge fassen, so wird niemand in Abrede stellen können, dass die Propheten im wesentlichen Verkünder zukünftiger Ereignisse waren. Das alte Testament war das Fundament für das neue, die ganze Heilsanstalt des A. B. war eine Erziehung auf Christus hin, die Propheten waren die Baumeister, die Erzieher, die nach Gottes Plan leiten und erziehen mussten. Wie beim Fundament-

[1] Chrysostomus in 1 Cor. hom. 36, 4. Migne 61, 311 ; ebenso « Vidi Dominum hom. 2, 2. Migne 56, 111, u. a. O. ».

[2] Augustinus : Qu. in Heptat. II, 17. Migne 34, 601.

[3] Summa theol. IIa IIae q. 171, a. 1. i. o.

[4] l. c. a. 3., i. o. cf. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie von Commer Ernst redig. Art. : « Lehre des hl. Thomas über das Wesen der bibl. Inspiration » von P. Schultes Reginald O. Praed.. 16. Bd., I. Heft. Paderborn 1901. S. 83 ff.

[5] Cornel. a Lapide S. J., in Exod. 7, 1, Tom. I.

[6] Calmet Aug. O. S. B., in Exod. 7, 1, Tom. I.

legen stetsfort der Ausbau berücksichtigt werden muss und bei der Erziehung die zukünftige Stellung des zu Erziehenden, so drängte auch im A. B. alles vorwärts, vom Schatten zur Wahrheit, in die Zukunft, und die Propheten standen in der Mitte dieser Bewegung, waren die Leiter derselben ; so wurden sie dieser Stellung gemäss oft Verkünder der Zukunft.

Wie aber verhält es sich mit dem sonstigen Gebrauch des נָבָא oder mit anderen Worten : Lässt sich der ganze Gebrauch von נָבָא unter die obige Bestimmung der Etymologie einreihen ? Wenn wir die älteren wie neueren Lexikographen befragen, so sehen wir bald, dass das nicht der Fall zu sein scheint. Wir treffen hier oft die verschiedensten Bedeutungen von נָבָא, die sich die einzelnen Autoren adoptierten.

Knobel ist es wieder, der diese verschiedenen Bedeutungen weitläufig ausgeführt und meistens zu beweisen gesucht hat ; seine Beweise bilden auch für die neueren Anhänger seiner Ansicht die Stützen.

Knobel erkennt zunächst die Bedeutung des נִבְּיא in unserem oben entwickelten Sinne an. Dann aber führt er im Banne des נָבַע = « sprudeln », das er als Grundlage für נָבָא und in demselben eingeschlossen findet, weiter aus : « Um allen Beziehungen der Bedeutung des Wortes eine Einheit zu geben, hat man zunächst den allgemeinen Begriff = « eine innere Erregung oder Begeisterung äussern », als Grundbedeutung zu nehmen ». Betrachten wir nun, fährt der Gelehrte fort, wie die Begeisterung sich äusserte : « Ursprünglich waren es wohl gewisse Laute, Wörter und Formeln, die der lebhaft Ergriffene ausgestossen hat, die seiner Erregung entsprachen. Je nach der Heftigkeit der Erregung waren es nur Töne, Laute, ohne bestimmten, deutlichen Sinn, wie bei Saul (1 Sam. 10, 10), oder auch bestimmte, zusammenhängende Reden. Unstreitig waren Geberden und heftige Bewegungen als Folge der Erregung damit verbunden ». Und weiter : « Gewöhnlichen Menschen mochte die Begeisterung dem Wahnsinn ähnlicher erscheinen als einem natürlichen Zustand, daher man das Wort מְשֻׁגָּע mit נָבָא in Verbindung gebracht hat [1].

[1] Knobel, a. O., S. 137 f.

Welche Bewandtnis es mit dem נָבַע als « sprudeln » und davon mit נָבָא im gleichen Sinne hat, haben wir bereits ausgeführt. Obgleich Knobel in der Theorie sich für die aktive Bedeutung des נִבִּיא entschieden, stimmt er in der Anwendung doch mit der Ansicht Redslob's überein.

Wo bedeutet nun נָבַע « eine innere Erregung äussern » ? In keiner einzigen der Stellen und dieselben sind doch nicht so selten [1]. Und auch da, wo es diese Bedeutung klar zeigen müsste, nämlich in seinem, dem נָבָא am nächst stehenden Gebrauch von « Worte sprudeln » drückt es eine innere Erregung nicht aus, und doch soll es noch eine stärkere Wurzel sein als נָבָא.

Wir halten mit Gesenius-Buhl u. a. fest, dass נָבָא die Grundwurzel ist, und dass die verwandten Stämme des Arabischen, Aramäischen, Äthiopischen, Assyrischen von diesem Stamme abgeleitet sind. Zu einer andern Annahme ist absolut kein Grund vorhanden [2].

Was von dem Namen מִשְׁגֶּה zu halten ist, den man noch in später Zeit den Propheten gegeben haben soll, werden wir bald erfahren.

Wie verhält es sich vorerst mit der Ansicht Knobels ? Knobel hat offenbar die Stellen des A. B. im Auge, in denen man zunächst an eine reine, klare Bedeutung von נָבָא = « reden » nicht denken kann.

Eine solche Stelle ist 1 Reg. 18, 29, wo von dem Gebahren der Baalspropheten die Rede ist. Es heisst von ihnen וַיִּתְנַבְּאוּ sie « taten wie Propheten ». Vorher hiess es in demselben Kontext, dass sie um den Altar herum tanzten, schrieen und sich nach ihrem Gebrauche mit Messern und Pfriemen verwundeten. Dieses

[1] Es sind Ps. 19, 3 ; 78, 2 ; 59, 8 ; 145, 7 ; Spr. 1, 23 ; 18, 4 : eructare, fundere, effundere verba, annuntiare.

[2] Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, s. d. W. « נבא ». Wenn Cornill, a. O., S. 10 f. auf das نبا des Arabischen verweist, als Heimat des Stammes, weil es dort die prägnante Bedeutung von annuntiare habe, so ist das eine reine Voraussetzung, da die Urbedeutung annuntiare nicht gesichert werden kann.

ganze Gebahren des Baalspropheten nun ist zusammengefasst in dem Worte : « וַיִּתְנַבְּאוּ ». Wir antworten : auch diese נְבִיאִים galten als Gottes Sprecher, sie gaben sich wie die rasende Pythia für Organe aus, durch die sich die Gottheit kund tue. Darin bestand ihr Beruf, ihr höchster Zweck. Um aber diesen Zweck anscheinend erreichen zu können, mussten diese Propheten sich in die Selbsthypnose versetzen, was in einer Weise geschah, wie sie in 1 Reg. 18, 28 beschrieben ist. Die in 1 Reg. 18, 26. 28 geschilderten Handlungen bildeten für diese Propheten die notwendige Bedingung zum « Nabi sein » und hingen mit dieser Würde zusammen wie Mittel zum Zweck. הִתְנַבֵּא heisst somit : sich als נָבִיא = « Gottes Sprecher » zeigen, was bei den verschiedenartigen Nabi's auf verschiedene Weise geschah und geschehen musste. Wollen wir ein Analogon zu diesem im 1. Königsbuche geschilderten Vorgang, so haben wir es z. B. in dem « Prophezeien » der orientalischen Derwische und zwar auffallend ähnlich [1]. נָבָא behält also in der angegebenen Stelle seinen Grundwert von *Rede-Organ der Gottheit sein* bei.

Ferner gehört hierher 1 Sam. 18, 10 : « Es überfiel den Saul der *böse* Geist Gottes und « er *tat wie ein Prophet* » d. h., analog der in 1 Reg. 18, 29 gegebenen Erklärung, er benahm sich ähnlich wie gewisse Propheten, die, um Nabi's, Sprecher ihrer Gottheit sein zu können, sich in wilde Erregung versetzen mussten. Was die Stelle 1 Sam. 10, 10 betrifft, die Knobel [2] hier anführt, so widerspricht sich Knobel selbst. Er selbst erklärt das Prophezeien der Prophetenschaar (V. 5) « als begeisterten Gesang religiöser Lieder ». In Betreff Saul's, von dem Samuel sagt, « er werde mit dieser Schaar prophezeien », kann er also nichts anderes annehmen, als dass er wie die andern prophezeite.

Viele Anhänger der modernen Richtung rechnen hierzu auch die Stellen 1 Sam. 10, 5. 10 und 1 Sam. 19, 20. 21. 23 und stellen dann die Nebiim in den Naijoth den Baalspropheten

[1] Cf. die treffenden Ausführungen in dem nach jeder Seite hin vorzüglichen Werke : Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient von Keppler Paul, Freiburg 1894, S. 133-139.

[2] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 144.

gleich [1]. Da an die Erklärung dieser Stellen für die Auffassung des Prophetentums in Israel entscheidende Merkmale sich knüpfen, wie wir noch im Verlauf der Abhandlung sehen werden, so können wir an einer genaueren Prüfung dieser Stellen nicht vorbei kommen, zumal da es sich auch hier um den Namen נביא resp. נביאים handelt.

1 Sam. 10, 5 sagt Samuel zu dem zum König Israels bestimmten Saul unter anderem : « Darnach wirst du zum Hügel Gottes kommen, wo eine Besatzung der Philistäer ist und sobald du dort in die Stadt gehest, wird ein Propheten-Verein dir entgegenkommen, der von der Höhe herabsteigt, und vor ihm her Harfen und Pauken und Flöten und Zithern und sie selbst *prophezeien* (מתנבאים). »

Für uns kommt dieses letzte Wort in Betracht : Die alten Exegeten haben unter dem מתנבאים entweder eine Weissagung verstanden, wie sie etwa ein Isaias und die Schriftpropheten auch gaben, welche Ansicht dann natürlich für 1 Sam. 10, 5 eine Offenbarung per os Dei, eine Oraloffenbarung voraussetzen muss, oder man übersetzte מתנבאים mit : laudes canere Dei, carmina canere in honorem Dei = mit Begeisterung religiöse Lieder singen [2].

Die erste Ansicht, die מתנבאים für analog hält mit 1 Reg. 18, 29 = « in prophetischer Raserei sein », können wir hier nicht billigen. Das würde schon ein Vergleich mit dieser Stelle verbieten, wovon wir oben redeten und wo doch eine andere Schilderung vorliegt, deren Erklärung wir gegeben.

Wir haben hier in unserer Stelle zunächst eine regelrechte Musik, die vorausgeht ; dieser Umstand ändert nach unserer Ansicht allein schon die Scenerie gegenüber 1 Reg. 18, 29.

[1] Z. B. Kraetzschmar Richard, Prophet und Seher im alten Israel, Freiburg 1901, S. 68 ; auch Mischelet S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung, Freiburg 1898, S. 9. — Cornill, a. O., S. 14 ; Stade Bernhard, Geschichte des Volkes Israel, 2 Bde., 1. Bd. Berlin 1889, S. 477. — Budde Karl, Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, Giessen 1900, S. 91.

[2] So hat das Targum משבחין laudantium = Deum celebrantium.

Die Propheten ferner kommen herab und weissagen. Beide Termini sind getrennt und verschieden. Wäre das מִתְנַבְּאִים im Sinne von dem (1 Reg. 18, 29) וַיִּתְנַבְּאוּ zu fassen, so würde das יֹרְדִים, wie uns scheint, keinen Sinn mehr haben, da ja dieses seiner Etymologie nach das מִתְנַבְּאִים = « rasen, ekstatisch sein », ausschliesst und auf der anderen Seite letzteres wieder als Ausdruck für das ganze Gebahren dieser Nebiîm steht, worin auch das Herabkommen vom Berge mit einbegriffen ist.

Die andere Ansicht, als ob alle eine mündliche Offenbarung gehabt haben, ist gegen die gewöhnliche Ansicht der Theologen, die den einzelnen Propheten die Eigenart des Ausdrucks zuerkennen, wie die Theologen der katholischen Kirche fast insgesamt, und das mit Recht, da diese erstere Ansicht zu viel der Schwierigkeiten in sich schliesst. Einer solchen Oralinspiration würde auch die Musikbegleitung wohl ohne weiteres nicht entsprechend gewesen sein.

So stimmen wir den Anhängern der dritten Ansicht bei, welche die מִתְנַבְּאִים als Sänger heiliger Lieder betrachten. Diese Ansicht wird der ganzen Situation am gerechtesten. So sagt König recht treffend: « Nach aller Wahrscheinlichkeit; sie haben den Ruhm der Grosstaten Gottes in Musik und Poesie austönen lassen und haben die prophetische Verkündigung Samuels in begeisterten Reden wiederholt [1] ».

Piepenbring, der gewiss nicht als Traditionalist verdächtigt werden kann, bemerkt zur Stelle : « prophétisant c'est-à-dire chantant d'après l'interprétation fort juste de M. Reuss [2] ». Dass mit diesem Gesang entsprechende Körperbewegungen verbunden waren, wollen wir nicht in Abrede stellen, solche sind im Orient

[1] Cf. König Ed., Das Berufsbewusstsein der alttestamentlichen Propheten. Barmen 1900, S. 17.

[2] Piepenbring C., Revue de l'histoire des Religions, Art. : « La religion des Hebreux à l'époque des Juges », Tome 27. Paris 1893, p. 31. Ferner Keil Bibl. Commentar d. A. B. v. Keil Friedr. und Delitzsch F. Leipzig 1864, zu 1 Sam. 19, 24, S. 148. — Fürst, a. O., s. d. W. « נָבָא » ; Tholuck A., Die Propheten und ihre Weissagungen, 2. Aufl. Gotha 1867, S. 27 und andere.

bei derartigen Auftritten und besonders bei Musikbegleitung etwas Gewöhnliches [1], aber wir stellen gemäss dem oben Gesagten in Abrede, dass hier eine Analogie zu 1 Reg. 18, 28. 29 vorliege [2].

Es sind dieses offenbar dieselben Nebiim, wie wir sie 1 Sam. 19, 20 finden. Dort heisst es, dass sie unter Leitung Samuels prophezeit haben und wir dürfen hier einen neuen Beweis für obige Erklärung konstatieren. Wenn es nachher (V. 24) von Saul heisst, dass er sich seiner Kleider beraubt und nackt auf dem Boden gelegen, den ganzen Tag und die Nacht prophezeit habe, so liegt es doch für jeden unbefangenen Leser dieses Vorganges klar, dass der Berichterstatter für Saul ein besonderes Ereignis feststellen wollte. Er entkleidet sich auch wie die anderen seiner Oberkleider, fällt aber allein zu Boden und bleibt liegen bis David, um dessen Person die ganze Geschichte sich im Grunde dreht, in Sicherheit ist [3]. Manche Ausleger dachten bei dem וַיִּפֹּל an gewisse Ceremonien, die die Propheten bei ihrem Gesange beobachtet hätten [4].

Die an beiden Stellen angeführten Nebiim standen unter Samuel, wie Samuel als נָבִיא unter Jahwe; es waren Gehilfen Samuels, der sie im Dienste der Theokratie verwertete — Nebiim zweiter Ordnung. —

In Zusammenhang mit obigen Stellen hat man mit Recht und Grund 1 Chron. c. 25 gebracht [5]. Die Sangmeister Assaph, Heman

[1] Keppler, a. O., S. 137 sagt: « Ein fortwährendes, gleichmässiges Schaukeln des Oberkörpers erscheint durchweg im Orient als ein Haupthilfsmittel, um den Geist zu concentrieren, seine Kräfte zu sammeln und zu spornen. Daher wird es beim Lernen wie beim Beten in Anwendung gebracht, man sieht es bei den Kindern in der Schule, bei den Studenten in der Universitätsmoschee, bei den Lesern des Koran in den Moscheen ».

[2] Sehr gut übersetzt das Chaldäische zu 1 Sam. 10, 5; 19, 20 ff. נְבָא mit שַׁבָּח durch Lob verherrlichen, singen.

[3] So die katholischen Exegeten fast ausschliesslich. Auch Keil kann nicht umhin, hier auf das Wirken des Geistes Gottes aufmerksam zu machen, da hier mehr als eine psychologische Ansteckung vorliege.

[4] So bemerkt z. B. Luther: Saul betete mit den Propheten und wenn sie niederfielen, fiel auch er mit ihnen nieder.

[5] Cf. u. a. Knobel, a. O., 1. Bd., S. 144 f.

und Jeduthun werden (V. 1) als הַנִּבְּיאִים בְּכִנֹּרוֹת בִּנְבָלִים וּבִמְצִלְתַּיִם (cf. auch V. 2 und 3) angeführt. Dieselben standen in diesem ihrem Beruf unter direkter Leitung des Königs (V. 1, 2, 5, 6). In V. 5 desselben Kapitels finden wir den Grund, warum sie wohl הַנִּבְּאִים genannt werden. Heman wird hier mit der anderen Bezeichnung für נָבִיא, mit « חוֹזֵה » betitelt. Der ganze Titel für Heman, dem die beiden oben genannten Assaph und Jeduthun (oder Ethan) unzweifelhaft in gleicher Qualität zur Seite stehen, heisst hier : « חוֹזֵה הַמֶּלֶךְ בִּדְבְרֵי הָאֱלֹהִים ». Man wird nicht umhin können, bei dem Ausdruck « בִּדְבְרֵי הָאֱלֹהִים » sofort an Prophetenreden zu denken [1]. Somit stellen wir hier den Beruf dieser Nabi's des Königs dahin fest, dass sie als Sangmeister unter Leitung des Königs Propheten-Sprüche, d. h. Gottes Worte in Lieder setzten, die sie mit ihren Instrumenten begleiteten. Man kann sie somit indirekte, « sekundäre » Propheten nennen, etwa wie Aaron Prophet war.

3. נָבִיא und sein Verhältnis zu מְשֻׁגָּע.

Mit נָבִיא wird in Verbindung gebracht das Wort מְשֻׁגָּע = « Verrückter, Wahnsinniger », als seiner Bedeutung nach verwandt mit dem ersteren und mit diesem wechselnd. Dieses Vorgehen hat seinen Grund in der Annahme, dass נָבִיא eine Ableitung von נָבַע = heftig sprudeln, aufsprudeln, erregt sein, sei und in der Bedeutung somit dem מְשֻׁגָּע, wenn nicht gleich so doch sehr nahe stehe. So schreibt z. B. Dillmann : « Wahnsinniger oder Rasender war im Volksmund eine Benennung des Propheten (2 Sam. 9, 11 ; Hos. 9, 7 ; Jer. 29, 26) [2] », und Kraetzschmar bemerkt, dass man auch später die Propheten wenig respektvoll als מְשֻׁגָּעִים « Verrückte » bezeichnet habe [3].

[1] Z. B. ähnlich, 1 Reg. 13, 1. 2. 17.

[2] Dillmann, a. O., S. 607.

[3] Kraetzschmar, a. O., S. 14 ; so schon Knobel, a. O., 1. Bd., S. 141 und die Vertreter der modernen Kritik allgemein. Cf. z. B. Stade, a. O., S. 477, Anm. 2 ; Cornill, a. O., S. 14 u. a. Schwally Fried., Der hl. Krieg im alten Israel, I. Heft « der Semitischen Kriegsaltertümer ». Leipzig 1901, S. 104.

מְשֻׁגָּע « Verrückter [1] » soll also als Name für die Propheten gegolten haben und die geringe Sympathie beweisen, die man diesen Propheten, wenigstens im Anfang, entgegengebracht habe. Da diese Ansicht besonders in neuer Zeit sehr häufig vertreten ist, so ist es gewiss nicht unnütz, ja unserer Aufgabe entsprechend, wenn wir sie einer Prüfung unterwerfen. Nehmen wir zunächst an, der Stamm שָׁגַע bedeute wirklich nur wahnsinnig, verrückt sein, so ist die ausgeführte Ansicht genannter Autoren in der vorliegenden Form unrichtig. Es ist doch allgemein bekannt, dass der Verrückte im Orient bis auf den heutigen Tag als eine von einer Gottheit gleichsam beseelte und darum geheiligte Person betrachtet wird [2]. Der Ausdruck מְשֻׁגָּע kann also in dieser Bedeutung nichts Verächtliches, Unsympathisches bezeichnen. In Wirklichkeit aber wurde nie ein Prophet vom Volke מְשֻׁגָּע genannt.

Es kommen für uns drei Stellen in Betracht. Die erste ist 2 Reg. 9, 11, wo ein Prophetenschüler diese Benennung erhalten hat. Wir müssen kurz den Kontext der Stelle wiedergeben. Elisäus schickt einen Prophetenschüler nach Ramoth Galaad mit der Weisung, Jehu den Sohn des Josaphat zum König zu salben. Sein engerer Befehl lautet dahin: « Giesse Öl über sein Haupt und sage: So spricht der Herr: Ich habe dich zum König über Israel gesalbt; dann mach die Türe auf und entflieh und halte dich nicht länger auf ». Der Prophetenschüler trifft den Jehu mit den Heerführern zusammen: « Ein Wort an dich, o Fürst », fängt er an. An wen? frägt Jehu; « an dich, o Fürst ». Dann geht er mit diesem in das innere Gemach, führt seinen Auftrag genau aus und eilt davon. Jehu kommt zurück und auf die Frage: Wozu

[1] שָׁגַע, שָׁגָא, שָׁגָה, שָׁגַג, שָׁג gehören ihrer Verwandtschaft nach zusammen. Die Bedeutung von שָׁגַע ist zunächst « wanken », dann als Folge davon « vom rechten Weg ausgleiten, abirren » und in Folge davon « umherschweifen, schwärmen, hastig eilen » und in diesem Sinne « rasen, vom Wege Gottes abirren, d. h. sündigen, von der Vernunft abkommen = irre sein, von Sinnen sein, wahnsinnig sein »; alle Bedeutungen kommen vor.

[2] Cf. Loch und Reischel, Die heiligen Schriften d. A. T. erklärt; zu 1 Sam. 21, 13. Regensburg 1885; Benziger J., Die Bücher der Könige erklärt, Freiburg 1899, S. 150; Schwally, a. O., S. 104.

kam der מְשֻׁגָּע zu dir, antwortet Jehu zunächst ausweichend : « Ihr wisst es ja schon, was er gesagt ». Auf weiteres Drängen gibt Jehu richtigen Bescheid, dass er zum König gesalbt worden und alsbald breitet ein jeder seine Kleider aus und huldigt ihm als König. Was hat hier מְשֻׁגָּע für einen Sinn ?

Fürst z. B. gibt für שָׁגַע in dieser Stelle die Bedeutung « hastig eilen [1] » an. In Wirklichkeit, wenn wir den Zusammenhang in Betracht ziehen, können wir diese Erklärung nur begründet finden. Noch besser finden wir die Ansicht Hanebergs [2], der מְשֻׁגָּע hier mit « Fanatiker » gibt ; für manche wie z. B. für die Tischgesellschaft, um die es sich in unserer Stelle handelt, mochten die Propheten, als mit ihrer Lebensrichtung nicht sympathisierend, für Schwärmer gegolten haben.

Die zweite Stelle ist Hos. 9, 7, wo נָבָא in paralleler Verbindung mit שָׁגַע vorkommen soll und somit die Verwandtschaft der beiden Stämme erwiesen sei.

Und wie verhält es sich in Wirklichkeit ? In der Parallele stehen : הַנָּבִיא = אִישׁ הָרוּחַ und אֱוִיל = מְשֻׁגָּע.

אֱוִיל träge, schlaff, töricht und zu dem parallel würde dann מְשֻׁגָּע etwa mit *unvernünftig* zu geben sein. Nehmen wir aber an, die Bedeutung sei « verrückt », so müssen wir doch den Vers zu Ende lesen und der heisst : « Närrisch ist der Prophet, verrückt der Mann des Geistes » und warum ? — « *ob der Menge deiner Missetaten und der Grösse deiner Torheit* » (V. 7). Dass diese Stelle also nichts beweist, liegt auf der Hand. Diese Ausdrucksweise ist keinem Sprachgebrauch ungewöhnlich ; sie drückt den höchsten Grad einer menschlichen Passion aus [3].

Die letzte Stelle, die uns noch zur Untersuchung vorliegt, ist Jer. 29, 26. Auch hier liegt keine Parallele zwischen מְשֻׁגָּע und

[1] Fürst, a. O. unter שָׁגַע ; so auch Thenius z. St. und König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 161.

[2] Haneberg Dan. Bonif. O. S. B., Versuch einer Geschichte der bibl. Offenbarung, 2. Aufl., Regensburg 1852, S. 248.

[3] So sagen wir auch, er ist vor Schmerz, Freude, Trauer u. s. w. von Sinnen, ohne dass wir an ein Verrücktsein im eigentlichen Sinne denken. Wir halten die Propheten in dem Verse für eigentliche Propheten. Cf. auch König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 114, Anm. 1.

מתנבא vor, vielmehr sind die beiden Begriffe durch « ו » getrennt. Die Stelle bildet den Teil eines Briefes, den Semeias an den Priester Sophonias schickte, und letzterer erhält durch denselben die Vollmacht über jeglichen משגע ומתנבא, dass er sie in Stock und Kerker lege. Unter diese Kategorie von Leuten nun rechnet Semeias (V. 27) auch den Jeremias, was uns nicht wundert. Die Stelle können wir übersetzen : « über jeden, der von Sinnen ist und sich als Prophet ausgibt » oder « über jeden Toren, der sich als Prophet ausgibt ».

Damit es jedoch nicht den Anschein habe, als ob wir die Stellen absolut und gewaltsam in anderem Sinne deuten wollten, so nehmen wir wirklich für die erste und letzte Stelle [1] die Bedeutung von משגע = « Verrückter » im verächtlichen Sinne an ; was ergibt sich dann für ein Resultat ? Nun, dass *einmal* ein Prophetenschüler von einem Offizier verächtlich ein Narr genannt wurde und dass *einmal* von einem Feinde des Jeremias wahre und falsche Propheten ohne Unterschied als Narren bezeichnet worden.

Eine wirkliche Kritik aber wird darauf hin nie sagen dürfen, « dass משגע noch in später Zeit Benennung für die Propheten gewesen sei », oder dass das Volk die Propheten je so genannt habe. Ein Zusammenhang von נביא und משגע kann nicht erwiesen werden. משגע war in Wirklichkeit nie Propheten-Name. Nie gebraucht ihn ein Autor für dieselben, nie ein Prophet für sich oder einen anderen Propheten ; auch nie ein wahrer Prophet von einem Lügenpropheten, wo es doch am nächsten gelegen hätte, während die Sache in betreff des נביא resp. der נביאים ganz anders liegt. Somit ist absolut kein Grund zu einer anderen Deutung des « נביא » vorhanden, als die, welche wir oben gegeben.

Wenn Stade [2] schreibt : « Was נביא ursprünglich bedeutet, ist

Auch Nowack W. : « Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt », S. 57 f. Im Übrigen cf. die Lesart der LXX zu Hos. 9, 7, welche Lesart wir des Metrums halber der masoretischen vorziehen.

[1] Es kann sich nur um diese beiden Stellen in Wirklichkeit handeln, da die zweite, wie angeführt, nicht verwendet werden kann.

[2] Maybaum, a. O., S. 113 f., Anm. 2.

verhältnismässig wenig wichtig; denn was die Propheten waren, lehren uns ja die geschichtlichen Nachrichten deutlich genug. Nicht von diesen, sondern von einer Etymologie des Wortes nâbî' bei Bestimmung des Wesens des Prophetismus auszugehen ist ebenso herkömmlich als bei diesem Sachverhalt unmethodisch », so klingen uns diese Worte etwas kühn. Wir haben über wenige Erscheinungen der heiligen Schrift so mangelhafte Nachrichten wie über das Wesen der verschiedenen Männer, die den Namen Nabi tragen. Ein genügender Beweis dafür sind die unzähligen verschiedenen Ansichten älterer wie neuerer Zeit in betreff des Wesens dieser Männer, und diese Ansichten waren gewiss nicht Erzeugnisse der Untersuchung von der Etymologie des נָבִיא.

4. נָבִיא und מְלִיץ.

Als Bestätigung, Ergänzung und weitere Erklärung der angeführten Etymologie von נָבִיא hat man einen anderen Namen für den Propheten zu haben geglaubt. So sagt König: Dasselbe Merkmal, dass der Prophet der Interpret Gottes sei, liegt auch in מְלִיץ (Dolmetscher, Unterhändler) Is. 43, 27 [1]; auch Maybaum sagt diesbezüglich, dass die Propheten in Rücksicht auf ihre Tätigkeit als Sprecher « מְלִיצִים » genannt werden [2]. Wie verhält es sich damit? Der Prophet redet hier als Vertreter des Herrn Israel an: « Dein erster Vater hat gesündigt und deine מְלִיצִים waren widerspenstig gegen mich. » Es darf nicht übersehen werden, dass hier nicht von מְלִיצִים Jahwes die Rede ist, sondern analog zu אֲבִיךָ von den Unterhändlern, Interpreten des Volkes. Wie man hier an die eigentlichen Propheten denken kann, ist uns nicht ersichtlich. Ist doch schon im folgenden Vers ausgedrückt, wer unter den מְלִיצִים gemeint ist, die שָׂרֵי קֹדֶשׁ: die Fürsten des Heiligtums, über die der Herr so oft sich durch die Propheten beklagt. Marti K. (Das Buch Jesaia, Tübingen 1900, S. 299 f.), sieht in ihnen Propheten, die sich treulos erwiesen, insofern es die sogenannten Volkspropheten seien, die ihre Offenbarung beim Volke suchen, d. h. deren Wünsche und Worte verkünden, deren Offenbarungsquelle der Volkswille ist.

[1] Stade, a. O., 1. Bd., S. 476, Anm. 1.
[2] König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 78.

II.

רֹאֶה und חֹזֶה Seher und Schauer.

1. Allgemeine Bemerkungen zu רֹאֶה « Seher ».

Bis in unsere Zeit durfte bei der Aufführung der Prophetennamen besonders ein Name nicht fehlen und fehlte auch in Wirklichkeit bei keinem Autor: nämlich der Name רֹאֶה, ein Name, den man im Deutschen gewöhnlich mit « Seher » wiedergibt. Die Bedeutung dieses Namens bildete für die traditionelle Ansicht stets ein schwer wiegendes Moment zur Kenntnis der Personen, die den Namen trugen, sowie dann der Sache, die diese Personen vertraten, mit anderen Worten: zur Kenntnis der Propheten, denen man diesen Namen zuerkannte, und der Prophetie.

Erst in neuerer Zeit hat man diesen Namen als den Propheten nicht zukommend erachtet und somit konsequent auch dessen Träger aus der Prophetenreihe gestrichen. Zerstreute Beweise für dieses Verfahren konnte man bei den neueren Vertretern der modernen Bibelkritik mehrfach finden. Systematisch hat jedoch diese Ansicht erst der gelehrte Richard Kraetzschmar in einem Vortrag am 13. Januar 1897 an der Universität Marburg behandelt, indem er die bisherigen zerstreuten Bausteine gesammelt und zu einem Ganzen zusammengefügt hat [1]. Der Vortrag wurde dann unter einzelnen Änderungen und Glättungen

[1] In seinen Ausführungen scheint Kraetzschmar sich besonders Bernhard Stade zum Vorbild genommen zu haben. Cf. Stade, a. O., S. 476-479 u. a. O.

(cf. Vorwort) in einem Broschürchen, das den Titel : « Propheten und Seher in Israel » führt, veröffentlicht (Tübingen und Leipzig 1901).

Der letzte Grund zu diesem Vorgehen lag wohl in dem Zusammenhange mit der Ansicht, dass das Prophetentum eine natürliche Erscheinung sei, die wie jede andere Erscheinung vom Flusse der Zeit und der Geschichte abhänge, die speziell ihren Ursprung in dem « unsauberen Nebiismus », dessen Träger die Nebiim zur Zeit Samuels waren, habe, und deren glorreicher Höhepunkt in dem Prophetentume der späteren Schriftpropheten zu suchen sei. Die Idee zu der Ansicht des Gelehrten bot offenbar die Betrachtung der Geschichte des A. T.

Notwendigerweise mussten somit alle die Männer wie ein Samuel und weiter zurück ein Moses, die man bis dahin als prophetische Heldengestalten betrachtet, entweder als Nachbildungen späterer Zeit erklärt werden, oder man musste diesen Männern einen eigenen Platz anweisen, von dem aus sie nur noch in schwache Berührung mit dem Prophetentume kommen durften ; sie wurden *Seher* im Gegensatz zu den *Propheten.* Letzteres nun hat Kraetzschmar Richard getan. Folglich ist nach seiner Ansicht der Name רֹאֶה höchstens noch indirekt unter die Prophetennamen zu stellen.

Uns ist damit die Aufgabe geworden, den Ausführungen des Gelehrten zu folgen, die Gründe für seine Ansicht zu prüfen, resp. gegebenen Falls andere Gründe für unsere Ansicht aufzustellen und damit eventuell die Berechtigung des רֹאֶה oder חֹזֶה (welch letzteren Namen Kraetzschmar mit רֹאֶה synonym erachtet [1]), als Prophetennamen zu verteidigen.

Wie wichtig und für das Wesen des Prophetentums geradezu entscheidend das Ergebnis dieser Untersuchung ist, betont Richard Kraetzschmar selbst, wenn er ganz richtig auf den grossen und bedeutenden Kampf hinweist, der in unseren Tagen auf dem Gebiete des A. T. ausgefochten werde, in welchem die kämpfenden Parteien auf der einen Seite die jüdische und ihr folgend die ältere christliche Überlieferung und auf der anderen

[1] Kraetzschmar, a. O., S. 19, Anm. 1.

Seite die neuere alttestamentliche Forschung mit ihren beiderseitigen total verschiedenen Ansichten seien. « Eine Erörterung über Propheten und Seher im alten Israel greift unmittelbar in die Tagesfragen ein[1] », sagt der Gelehrte. Fassen wir also zunächst Kraetzschmar's Probleme ins Auge. Seine Arbeit umfasst drei Hauptteile: I. *Die Nebiim.* II. Im Unterschied von diesen *Die Roim* und III. Die Periode, in der beide Erscheinungen die *Nebiim* und *Roim sich einigen* zu den *Nebiim.* Die Ausführungen schlagen teils direkt teils indirekt in unser Gebiet ein.

2. Kraetzschmars Problem der Nebiim und dessen Widerlegung.

« *Die Heimat der Nebiim ist Kanaan*[2] ». Sie tauchen zuerst zur Zeit Sauls auf und sind zu dieser Zeit bandeweis im Lande herumziehende Ekstatiker[3], die sich künstlich durch Musik in Raserei versetzen (1 Sam. 10, 5 und 1 Sam. 19, 20 ff.). Zur selben Zeit standen sie beim Volke in schlechtem Ansehen; denn 1 Sam. 10, 13 fragte einer der Umstehenden wörtlich: « Wer ist denn ihr Vater, d. h. was sind denn das für obskure Gesellen, deren Herkunft niemand kennt, und V. 11: « Was ist denn mit dem Sohne des Kis vorgegangen? Gehört denn Saul zu den Propheten, d. h. was kommt dem Sohne des edlen Kis in den Sinn, dass er sich unter solche Sippschaft mischt? » Man bezeichnete sie auch noch später kurzweg als « Verrückte[4] ». Ähnliche Erscheinungen finden wir in anderen Religionen: der kanaanitische Nabi (1 Reg. 18, 28 f.), der Fakir Indiens, der muslimische Derwisch u. s. w. sind verwandte Gestalten[5]. Ihr Beruf ist für Jahwe sich und andere zu begeistern, wie überhaupt das Wesen der Nebiim in der Verbindung mit dem Jahwetum besteht[6]. Zweihundert Jahre später treten sie in Genossenschaften unter geordneter Leitung auf. Sie heissen בְּנֵי הַנְּבִיאִים, was keines-

[1] Kraetzschmar, a. O., S. 3-5.
[2] Kraetzschmar, a. O., S. 10.
[3] A. O., S. 6 f.
[4] A. O., S. 10 f.
[5] A. O., S. 11.
[6] A. O., S. 12 ff.

wegs Prophetenschüler, sondern zum Prophetentum gehörig heisst [1]. Ihre *äusseren Kennzeichen* sind der Mantel aus Kameel- oder Ziegenhaaren, wie er von Elias und Johannes dem Täufer her zur Genüge bekannt ist. Ein anderes Abzeichen waren gewisse heilige Narben, die an den Händen und auf der Stirne zwischen den Augen getragen wurden, es waren Jahwemarken. Wollte ein Nabi sich nicht sofort als solcher zu erkennen geben, so verhüllte er seine Stirne mit einem Tuche (1 Reg. 20, 28 ff.), um die Narben zu verbergen [2].

Zu ihnen gehören auch Elia, Elisa, Nathan, Micha ben-Iimla, die sich jedoch von den rohen Formen des Auftretens der Nebiim frei zu machen wussten [3]. Noch Amos lehnt jede Gemeinschaft mit diesen Gesellen ab, und man kann es ihm nicht verdenken [4].

Das ist in den Hauptpunkten die Ansicht Kraetzschmar's über Nabi im Unterschied von Roëh [5].

Hier bedarf so ziemlich jeder Satz einer Prüfung.

1. Einmal haben wir keinen Beweis und auch keinen Grund für die Annahme, dass die Heimat des Nabi in Kanaan ist [6]: sagt ja der Gelehrte selbst, dass wir in anderen Religionen ähnliche Erscheinungen finden. Warum also bedurfte Israel der Entlehnung einer solchen Erscheinung? Man sagt uns: Israels Religion sei zu ernst gewesen, als dass aus ihr ein solch unedles Gewächs gewachsen wäre. Dieser Grund gilt aber doch a priori auch gegen die Verpflanzung aus fremdem Lande und aus fremder Religion nach Israel. Übrigens ist das Auftreten dieser Nebiim von Anfang an ein anderes gewesen als das der kanaanitischen, wie wir bei der Untersuchung des Namens נביא auszuführen Gelegenheit fanden (Cf. zu 1 Sam. 10, 5 und 1 Reg. 18, 28).

2. Die Nebiim sollen zur Zeit Sauls im Lande herumziehende

[1] A. O., S. 7 f.
[2] A. O., S. 8 f.
[3] A. O., S. 17.
[4] A. O., S. 9.
[5] Cf. dazu die teilweise parallelen Ausführungen von Cornill, a. O., S. 12 ff.
[6] Auch Budde, a. O., S. 90, ist gegen die Abstammung der Nebiim vom Auslande.

Ekstatiker gewesen sein. Was haben wir für Beweise dafür ? 1 Sam. 10, 5 ? In Betreff der Ekstatik ist die Stelle untersucht. Wie steht es nun mit dem Herumziehen ? Wir wollen zugeben, dass ein solcher Aufzug, wie er an der Stelle geschildert ist, öfters stattfand. Doch haben wir auch zur Zeit Sauls eine Stelle (1 Sam. 19, 20), wo wir diese Nebiim in ihren Niederlassungen unter Leitung Samuels antreffen, und niemand wird wohl mit einigem Grund annehmen können, dass dieses das einzige Mal gewesen sei. Diese Stelle freilich passt nicht gut für Kraetzschmar's Ansicht ; darum möchte er sie als später und midraschartig erklären [1], nachdem er zum Beweise für das wilde Auftreten der Nebiim auf dieselbe verwiesen [2]. Dass eine solche Ausflucht für uns keine Geltung haben kann, versteht sich von selbst. Auf einen Propheten-Verein weist der Ausdruck חֶבֶל נְבִאִים = Prophen-Verein [3] hin (1 Sam. 19, 5), darauf weist der Ausdruck בְּנָיוֹת Wohnungen (1 Sam. 10, 19) hin, weist das ganze beidermalige Auftreten hin. Jedenfalls war Samuel nicht nur einmal in den Najioth, wie auf der anderen Seite die späteren Propheten Elias und Elisäus lange Zeit ihres Lebens ausserhalb derselben zubrachten.

3. Und nun kommen wir an die Persönlichkeiten der Nebiim zur Zeit Sauls, die man recht schwarz und unvollkommen schildern zu müssen glaubt.

Schon das Faktum ihrer Existenz aus und unter dem Volke, von dessen Wohltat sie lebten, sowie ihr Zusammenhang mit einem Samuel würde uns genügend sagen, dass es so verachtenswerte und verachtete Menschen nicht waren die Nebiim. Was es für eine Bewandtnis mit dem מְשֻׁגָּע = Verrückter hat, « wie man sie noch später nannte », haben wir untersucht.

1 Sam. 10, 5 werden uns die Nebiim sicher nicht als

[1] A. a. O., S. 23.

[2] A. O., S. 7.

[3] חֶבֶל = in erster Bedeutung : binden, verbinden, vereinen, verbrüdern, davon חֶבֶל = Strick, Band, Verein, Bruderschaft, entsprechend dem arabischen حَبْل. Cf. Herzog's R. E. : Art. « Propheten », S. 271.

« schlechte Gesellschaft » geschildert, das beweist der Kontext der Stelle klar. Als Saul von Samuel zum König bestellt wurde, entlässt er denselben mit dem Bemerken : « *Das soll dein Zeichen sein, dass der Herr dich zum Fürsten gesalbet* ». Nun folgen die Zeichen : 1. er werde zwei Männer treffen, die ihm sagen werden, dass die Eselinnen gefunden, d. h. der ursprüngliche Zweck seines Erscheinens vor Samuel erfüllt sei ; 2. später werde er drei Männer treffen, die ihm zwei Brode geben werden ; 3. werde er einem Bund von Propheten begegnen, die prophezeien, und da werde auch ihn der Geist Gottes erfassen und er werde auch prophezeien und nachher solle er sicher sein, dass der Herr mit ihm sein werde. Dasselbe nach moderner Ansicht : Das soll das *Zeichen seiner Auserwählung sein : dass er 3. in schlechte,* verrufene *Gesellschaft kommen und er wie sie sein werde* — und das durch Gottes Geist[1] !

[1] Schwally, (a. O., S. 103) hält die Nebiim in 1 Sam. 10, 5 und 1 Sam. 19, 19 ff. für kriegerische Besessene. Er schreibt an ersterer Stelle : « Beachten wir, dass diese ekstatische Bewegung in politisch bewegten Zeiten auftritt, kurz vor dem Aufstand gegen die philistäische Fremdherrschaft (1 Sam. 13, 3) und ferner, dass der Kriegsmann Saul davon ergriffen wird, so liegt die Vermutung nahe, dass diese Nebiim eben kriegerische Besessene sind ». Und weiter : « Diese Vermutung gewinnt durch 1 Sam. 19, 19 ff. eine Stütze ». Zu dem in dieser Stelle erwähnten Umstand, dass die Soldaten Sauls auch Nebiim geworden, bemerkt der Gelehrte : « In die Sprache der nüchteren Prosa übertragen heisst das : die Soldaten Sauls, welche David holen sollten, gingen zu diesem über. Von dieser Deutung aus muss die Angabe der Quelle, dass Saul selbst sich diesen Nebiim angeschlossen habe als ein unbegreiflicher Irrtum gelten ». (S. 104.)

Beachten wir unsererseits, dass die Nebiim, ausser dem in 1 Sam. 10, 5 ganz gelegentlich angeführtem Falle, jedenfalls öfter öffentlich auftraten und dass zunächst nicht der Kriegsmann Saul sondern der zum König erwählte Saul und zwar im Zusammenhang mit dieser Erwählung sich den Nebiim anschliesst, so scheint uns der Grund zur Vermutung von Schwally wegzufallen. Beachten wir ferner zu 1 Sam. 19, 19 ff., dass die Nebiim in ihren Najioth jedenfalls öfters unter Leitung von Samuel, und in dieser Stelle zunächst unabhängig von David prophezeit haben, dass also auch die Soldaten des Saul unabhängig von David prophezeiten. Wenn wir ferner den Bericht von V. 23 und 24 bestehen lassen, so schliesst die Übertragung der Stelle

Weiter möge man doch sagen, was denn der Kis für ein edler, nobler Mann war, dass sein Sohn es unter seiner Würde hätte halten müssen, unter den Propheten zu sein, mit denen ein Samuel verkehrte, und welche er sicher für gut hielt, und welche mindestens so gut wie die heutigen Derwische des Orients geachtet waren. « Wer ist denn ihr Vater ? » hat einer der Umstehenden gefragt, das soll heissen : was sind das für obskure Gesellen, deren Herkunft niemand kennt [1] ? Nun im Texte ist eine Verbindung zwischen dem Vorausgehenden : « Ist selbst Saul unter den Propheten ? » und dem Folgenden : « da antwortete einer und sprach. »

Demnach ist die Erklärung von Kraetzschmar zum voraus ausser dem Kontext. Übrigens wollte man an eine solche Erklärung denken, dann müsste es vor allem statt *ihr Vater, ihre Väter* heissen, welche Lesart noch niemand verteidigt hat. Man hat die Stelle verschieden erklärt, man wollte unter anderem אֲבִיהוּ lesen ; doch ohne Grund. « Wer ist ihr Vater ? » hat wohl im Zusammenhang mit dem Vorausgehenden die Bedeutung : Wer ist ihr Oberer [2] ? Erhebt er nicht Protest ? Lässt er jeden Beliebigen unter seine Leute sich mischen ? Dann hat sich ein Sprichwort gebildet : « Ist selbst ein Saul unter den Propheten », was unserer Ansicht nach kaum der Fall gewesen, wenn es etwas Entehrendes gewesen wäre, unter Propheten zu sein.

Wie aber verhält es sich, um damit diesen Punkt zu Ende

in die Prosa im Sinne Schwally's einen Widerspruch in sich ; eine Änderung der betr. Quelle aber, die jedenfalls nicht auf vorgefasste Meinung hin statt haben darf, würde die ganze Tendenz des Berichtes ändern.

Die Tendenz der Stelle ist doch offenbar zu zeigen, wie Gott seinen erwählten David aus der Hand seines Feindes Saul errettete. Saul weissagt und David entflieht inzwischen.

Somit können wir Schwally's Ansicht nicht beistimmen.

[1] Ähnlich Budde, a. O., S. 90 ; Stade, a. O., S. 211.

[2] So schon die Targum ! Man zweifelt übrigens an der richtigen Conservierung des Satzes. Cf. H. Preserved-Smith, a. O., S. 71 : « The original reading seems to be lost. » So sollte man daraus nicht viel schliessen.

zu führen, mit Amos, der es « fast mit Entrüstung zurückweist, mit diesen Bettelpropheten auf eine Stufe gestellt zu werden [1] » ?

Amos entgegnet dem Priester von Bethel, dem Amazias, als dieser das Ansinnen an ihn stellte, das Land zu verlassen, in's Land Juda zu gehen und dort durch Prophezeien sich seinen Lebensunterhalt zu erwerben : « Ich bin kein Prophet und kein Prophetensohn, sondern ein Hirte bin ich — und der Herr nahm mich hinter der Herde weg und sprach : Gehe, weissage meinem Volke Israel » (Amos 7, 12 ff.).

Es ist derselbe Amos, durch den der Herr spricht : « *Ich erweckte* aus eueren Kindern *Propheten* » (Amos 2, 11), und der gesagt : « Gott der Herr tut nichts, er offenbarte denn sein Geheimnis seinen Knechten, *den Propheten* ». Und dieser Mann sollte es unwillig von sich gewiesen haben, mit den Propheten auf eine Stufe gestellt zu werden ?

Amos selbst fügt noch bei : und « der Herr sprach zu mir : Gehe und weissage meinem Volke Israel ». הִנָּבֵא ist eine Ableitung von נָבָא, und wird doch nur in Bezug auf Prophezie gebraucht. Was will Amos sagen ?

Er will zunächst offenbar auf die Rede des Amazias antworten. Was wollte Amazias ? Den Propheten Amos, dessen Gottesworte ihm jedenfalls unangenehm waren, aus Israel, speziell aus Bethel, fort haben. Als Rechtsgrund zu diesem Ansinnen gibt Amazias an, dass dort ein Königsheiligtum sei. Ganz nebenbei zeigt er, was wir von ihm eigentlich als selbstverständlich erwarten, dass er das Prophezeien als Erwerbsquelle betrachtet. Darauf muss Amos entsprechend antworten und er hat es getan. Er muss also zunächst diesen Grund, den ihm Amazias als Rechtsgrund für sein Ansinnen anführt, widerlegen. Darum sagt Amos, er brauche und könne dieser Forderung seines Gegners nicht entsprechen ; denn er habe seine Sendung von Jahwe und zwar zpeziell für Israel, und für ihn sei Jahwe massgebend.

[1] Cornill, a. O., S. 15.

Dem entsprechend will also der Ausdruck : « Ich bin kein Prophet und kein Prophetenjünger » heissen : Das Prophetenamt war nicht immer mein Lebensberuf und ist auch nicht meine Erwerbsquelle. Amos fühlt sich nicht als Prophet in seiner Lebensstellung, sondern ist für einen bestimmten Fall und Ort berufen. Anders können wir uns den Sinn der Stelle nicht erklären.

Nowack und Hartung haben bei Erklärung der Stelle mehr jene Bemerkung des Amazias ins Auge gefasst, wo er auf die Prophezie als Erwerbsquelle anspielt und dem entsprechend angenommen, dass Amos nur diese für ihn entehrende Bemerkung zurückweise. So sagt ersterer : « Amos will sagen, er lebe nicht vom Prophezeien, sondern ernähre sich anders [1] ». Und Hartung führt aus : « Der Prophetenberuf erscheint dem Amazias als eine einträgliche Profession. Wahrscheinlich waren damals im Königreiche Israel, wie in den Zeiten Achabs (cfr. 1 Reg. 18, 4. 13, 19.) auch vom Staate Prophetenschulen errichtet und Propheten staatlich an ihnen angestellt [2] ». In den angegebenen Stellen, 1 Reg. 18 ff., ist nun freilich nicht von Hofpropheten die Rede. Da Amos die Propheten in Verbindung mit den Prophetensöhnen nennt, erstere aber sicherlich hochschätzte, so dürfen wir ihn auch nicht der Geringschätzung der letzteren beschuldigen.

Was ist von den Nebiim zur Zeit Achabs zu halten ?

Gewiss ist, dass die Nebiim ein geregeltes Leben führten, in Genossenschaften zusammen lebten und im Geiste Jahwes wirkten. Ein einziges Mal und zwar noch bei Gelegenheit eines anderen Hauptereignisses, nicht ex officio erwähnt die Schrift einen Prophetenverein zur Zeit Sauls, der unter Musikbegleitung von einer Höhe herunterkam (1 Sam. 10, 5) ; daraus hat man geschlossen, dass die Nebiim im Lande herumziehende Banden

[1] Nowack's Handkommentar zum A. T., Die kleinen Propheten, erklärt von B. Nowack, III, 4. Göttingen 1897, S. 151. Cf. auch zur Stelle Wellhausen J., Die kleinen Propheten, 3. Aufl. Berlin 1898, S. 91.

[2] Hartung K., Der Prophet Amos, Freiburg i. Br. 1898, S. 140, ähnlich früher schon Hitzig Ferd., Erklärung der kl. Propheten, 3. Aufl. Leipzig 1863, S. 128.

waren ohne gemeinsamen Wohnsitz. Zur Zeit des Elias wird nie mehr eines solchen Vorganges Erwähnung getan ; daraus schloss man, dass jetzt die Nebiim nie mehr so aufgetreten seien. Beide Male ist man zu weit gegangen. Wir bemerken, dass eine solche Änderung einer Erscheinung, wie sie Kraetzschmar annimmt : herumziehende Ekstatiker seien später in bestimmter Ordnung in Vereinshäusern lebende Nebiim — also das Gegenteil — geworden, uns als etwas Unnatürliches erscheint, besonders wenn noch der Zweck der Escheinung derselbe blieb.

4. *Nach aussen* hin ist der Prophet sofort erkenntlich ; er trägt den Mantel aus Kameel- oder Ziegenhaaren, so fast wörtlich Kraetzschmar [1]. Da diese Ansicht vielfach vertreten ist, so bedarf sie einmal einer genaueren Untersuchung.

Maybaum [2] schon sagt : « Wie der Priester im Amte, so trugen die Propheten wohl zu jeder Zeit ein Kleid, das ihren Stand äusserlich kennzeichnete. In älterer Zeit war es ein « מְעִיל », den später freilich jeder Vornehme trug.

Schon Samuels Mutter habe ihrem Sohne in seiner Kindheit, als er noch in Silo war, einen מְעִיל mitgebracht, vermutlich weil das die Tracht der Prophetenschüler war.

Seit Elias war der Pelz-Mantel « אַדֶּרֶת שֵׂעָר » die übliche Tracht der Propheten (1 Reg. 19. 13, 19 ; 2 Reg. 2. 8. 13. 14 ; Zach. 13, 4 ; 2 Reg. 1, 8) ; dazu fügt man noch Math. 3, 4 ; Hebr. 11, 37.

מְעִיל war aber nie spezielle Kleidung der Propheten ; denn zur Zeit Samuels trägt Jonathas [3] einen מְעִיל und ebenso Saul [4]. Nun der Haarmantel : « אַדֶּרֶת שֵׂעָר » ?

Zunächst ist zu bemerken, dass 1 Reg. 19, 13 ; 2 Reg. 2. 8,

[1] Man vermisst nur ungern bei Kraetzschmar die Angabe der Quellen, aus denen er seine Ansichten entnommen. Wenn auch der Umfang der Arbeit eine vollständige Quellenangabe nicht erlaubte, so würde man doch wenigstens die Belege aus der hl. Schrift für die Hauptpunkte gerne sehen.

[2] Maybaum, a. O., S. 42 f.

[3] 1 Sam. 18, 4.

[4] 1 Sam. 24, 5, 12.

13, 14 einfach von einer אַדֶּרֶת die Rede ist. אַדֶּרֶת aber ist ein weites Obergewand [1], das als solches keinem Stande eigen war, wie Mich. 2, 8; Jon. 3, 6 klar zeigen [2]. Das geht ferner daraus hervor, dass man שֵׂעָר hinzufügte, wenn man einen Mantel aus Haaren bezeichnen wollte [3], was nicht der Fall gewesen, wenn אַדֶּרֶת für sich schon « Haarmantel » ausdrücken würde [4].

Wir haben noch die Stelle 2 Reg. 1, 8, deren Beweiskraft man in Parallele zu den vorausgehenden Stellen fand.

Der König Ochozias frägt die Boten, die ihm von einem Manne eine unglückbringende Nachricht überbrachten : « Was für ein Aussehen hatte der Mann ? » und sie antworteten : « אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר » was heissen soll : « der Mann ist Besitzer eines härenen Mantels ». Aber שֵׂעָר heisst eben nicht Haarmantel, sondern allgemein « Haar, Haupthaar » und das Adverbium שָׂעִר = rauh, herb = arab. شَرِير hart, bös. Die Vulgata gibt die Stelle genau : « Cuius figuræ et habitus est vir ille ? » und die Boten antworten auf die Frage genau : « Vir pilosus et zona pellicea accinctus. »

Wenn man uns einwendet : wie konnte daraus der König den Mann erkennen, da er doch nicht allein pilosus war, so könnten wir mit demselben Grunde fragen : wenn alle Nebiim, deren es damals gewiss viele gab [5], solche Haarmäntel getragen haben, wie konnte das ein Erkennungszeichen sein ?

Elias trug eine אַדֶּרֶת ; soviel ist allein sicher, sie bekam Elisäus sein Schüler und Nachfolger, der Erbe seines Geistes. Daraus aber, dass Elias und Elisäus ein solches Gewand getragen, dürfen wir nicht ohne weiteres schliessen, dass die Prophetensöhne dasselbe auch getragen. Diese beiden Prophetengestalten

[1] Cf. Herzog's R. E., Art. : « Kleider und Geschmeide der Hebräer » von Leyrer, 8. Bd. Leipzig 1881, S. 33-44.

[2] Die LXX geben אַדֶּרֶת mit μηλωτή.

[3] Gen. 25, 25 ; Zach. 13, 4.

[4] אַדֶּרֶת entspricht dem lateinischen pallium, durch welches Wort es die Vulgata wiedergibt.

[5] Cf. schon im folgenden Kapitel, 2 Reg. 2.

sind doch in zu viel Beziehungen von den anderen verschieden, als dass dieser Schluss berechtigt wäre. So bemerkt Nowack, dass in historischer Zeit Propheten wie Elia und Elisa im Gegensatz zu ihrer in Weichlichkeit und Luxus verkommenen Zeit mit dieser Kleidung zur Einfachheit der alten Zeit zurückkehren wollten [1] (Gen. 25, 25). Benziger sagt diesbezüglich : « Tierfelle, die älteste Bedeckung des menschlichen Körpers sind im A. T. nur als Ausnahme bei den als besondere Asketen geschilderten Propheten Elia und Elisa erwähnt [2].

Sonst lesen wir nie, dass die Nebiim Mäntel getragen haben, auch nicht Haarmäntel. Der Prophet Ahias trug einen Mantel = שַׂלְמָה ; (LXX περιβολή ; Vugata pallium.) Von Johannes dem Täufer lesen wir : « εἶχε τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου ». « Er trug ein Kleid aus Kameelhaaren », — das Kleid der Armen, — wie seine Nahrung die der Armen war. Es ist also nicht von einem ἱμάτιον oder μηλωτή die Rede. Die einzige Stelle, wo von einem אַדֶּרֶת שֵׂעָר die Rede ist, findet sich Zacharias 13, 4 [3]. Die falschen Propheten trugen härene Oberkleider, um das Volk zu belügen. Daraus können wir schliessen, dass auch die echten Propheten, wenigstens manche derselben *zu jener Zeit* härene Oberkleider getragen, was jedenfalls die Kleidung der Armen war ; doch nimmt kaum jemand das für alle Schriftpropheten an.

Hebr. 11, 37 führt unter den vielen Leiden und Entbehrungen der Propheten u. a. an : περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν. Die μηλωταί kennen wir, unter dem letzten ist jedenfalls auf Zach. 13, 4 angespielt.

Da sind die betreffenden Stellen. Für die Haarmäntel der Nebiim zur Zeit Elias haben wir also keine Stelle, was dagegen der Ansicht entgegen ist, werden wir später erfahren.

5. *Nun die Jahwemarken!* Kraetzschmar hat ausser 1 Reg. 20,

[1] Nowack Wilh. Lehrbuch der hebr. Archäologie, 2 Bde., 1. Bd., Freiburg i. Br. 1894, S. 120.

[2] Benziger J., Hebräische Archäologie, Freiburg i. Br. 1894, S. 97.

[3] Die LXX haben δέρριν τριχίνην = härenes Oberkleid, was die Vulgata mit pallium saccinum wiedergibt ; also auch in den Übersetzungen ist ein genauer Unterschied zwischen אַדֶּרֶת mit oder ohne שֵׂעָר.

38 ff. für diese seine Ansicht, die schon von B. Stade (Z. A. T. W. 1894, S. 314-316, wieder abgedruckt in dessen : « Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen », Giessen 1899, S. 270 f., zur selben Stelle) vertreten wurde, keinen Beweis erbracht. In Wirklichkeit ist auch sonst keine Stelle da, welche man mit irgend welchem Rechte zu diesem Zwecke verwenden könnte. In 1 Reg. 20, 38 ff. ist nun die Rede von einem Prophetenjünger, der zu seinem Begleiter im Gottes-Wort sagte : « Schlage mich ». Dieser jedoch weigert sich, das zu tun, und dafür trifft ihn die Strafe. Ein anderer Mann schlägt den Propheten und verwundet ihn. Nun beginnt der entscheidende Moment ! Dieser Prophet verbindet [1] sich die Augen und aus seiner Wunde blutend erwartet er den König auf dem Wege. Wie der König vorüberkommt, ruft der Prophet : « Ich ging in das Kampfesgewühl, da brachte mir jemand einen Gefangenen, für dessen Bewachung ich mit meinem Leben einstehen musste. Als ich aber verwirrt mich dahin und dorthin wandte, war der Mann verschwunden ». Die Entgegnung des Königs war kurz : « Du hast selbst dein Urteil gesprochen ». Da nun nimmt der Prophet die Binde von seinen Augen und « *der König erkannte, dass er einer von den Propheten sei* ». Aus diesem Vorgang scheint Kraetzschmar seine Deduktionen abgeleitet zu haben. Zum näheren Verständnis der Stelle müssen wir noch bemerken, dass die Handlungsweise des Propheten eine symbolische war. Der König von Israel hatte Benadad, den König von Syrien, der sein Gefangener geworden und den der Herr in seine Hand gegeben, freigelassen und sogar

[1] Ebenso geben die LXX die betreffende Stelle wieder : κατεδήσατο ἐν τελαμῶνι τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ. Anders Aqu. : καὶ ἐσκαλεύσατο ἐν σποδῷ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῷ ; ähnlich Sym : καὶ ἀσπασάμενος σποδῷ κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ. Hieron. : « mutavit aspersione pulveris os et oculos suos. » Die beiden Verben חִפַּשׁ und יסר, in deren Verbindung אפר vorkommt, verlangen ihrer Bedeutung nach אֵפֶר = Kopfbedeckung ; das arabische مِغْفَرٌ, = Turban, das syrische ܡܓܦܪܐ in derselben Bedeutung, nicht aber אֵפֶר = Staub. — B. Stade, a. O., S. 295, Num. 106 meint, wenn das Wort nur einmal vorkäme, würde man geneigt sein zu lesen כְּאֵר = Kopfbinde.

einen Bund mit ihm geschlossen. Dieses Vergehen hat der Prophet durch sein angebliches Verbrechen symbolisiert. Er selbst stellte die Person des Königs vor, der Gefangene, von dem der Prophet vorgab, dass er ihn habe entkommen lassen, sollte den gefangenen König Benadad symbolisieren. So hatte der König in dem Urteil über den Propheten eigentlich seine eigene Verurteilung bestätigt, was der Prophet bezwecken wollte. Das ist also die Stelle, die uns beweisen soll, dass die Nebiim heilige Narben an den Händen und zwischen den Augen getragen haben.

Fragen wir zunächst : Warum hatte der Prophet die Augen verhüllt ? Klostermann antwortet uns : « Die Binde über den Augen des blutenden Mannes soll den Schein der Verkleidung verhüten, der König soll meinen, die schlimmste Wunde sitze über der Stirne [1] ! » und zu V. 41 bemerkt der Gelehrte : « Der König erkannte, dass das eben Erlebte eine prophetische Predigt sei, die lediglich auf ihn abzweckte [2] ».

Wir möchten darauf aufmerksam machen, dass der Prophetenjünger nach Kraetzschmar's Ansicht noch den härenen Mantel und die Narben an den Fingern gehabt ; dass er diese verborgen, davon lesen wir nichts. Sein Zweck, sich unkenntlich zu machen, wäre somit nicht erreicht gewesen dadurch, dass er nur die Augen verhüllt hätte. War er zunächst dennoch unkenntlich, so trug er auch keinen Haarmantel und keine Narben an den Fingern.

Warum aber, fragen wir dann weiter, hat der Prophet sich absolut verwunden lassen wollen ? Das musste doch auch in Verbindung zu seinem Zwecke stehen, nämlich : sich unkenntlich zu machen. Und da ist die angegebene Ansicht Klostermann's die richtige Antwort. Andere sagen : er tat es um vom Könige angehört zu werden. Einem im Kampfe Verwundeten war es leichter, zum Könige zu kommen, oder die Aufmerksamkeit des Königs auf sich zu lenken. Auch diese Ansichten sind gut, wenn wir auch auf der anderen Seite gestehen müssen, dass uns die

[1] Klostermann, a. O., S. 380.
[2] A. O., S. 381.

sonstige Handlungsweise des Propheten, um zum Könige zu gelangen, ferner seine Rede dem Könige gegenüber, überhaupt die ganze freie, wenn nicht dreiste Art seines Auftretens eine solche immerhin für den Mann unangenehme Ceremonie unwahrscheinlich erscheinen lässt.

Sollte das Verwunden etwa « eine Tätowierung machen » bedeuten ? Nun als Prophet musste er ja doch die Narbe schon haben, und um sich unkenntlich zu machen, hätte ihm das geschadet, da er ohne Tätowierung als Prophet nicht hätte erkannt werden können. Wie aber konnte der König den Mann als Propheten erkennen ? Die einfachste und natürlichste Antwort ist die, dass der Mann dem Könige sonst bekannt war und darauf scheint das וַיִּתְחַפֵּשׂ « er verstellte sich », « machte sich unkenntlich » hinzudeuten. Es konnte ja ganz gut einer der Propheten sein, von welchen im weiter vorausgehenden Kontexte der Stelle die Rede ist. Dagegen ist J. Benziger (die Bücher der Könige, S. 122) : « Dem Gesichte nach wird er ihn wohl nicht gekannt haben ». Eine andere Antwort wäre : der König sah, als der Prophet das Tuch zurückschlug, dass der Prophet keine weitere Wunde trug und schloss daraus, dass der Prophet mit verhüllten Augen geredet hatte, dass er ein Prophet sei, ein Seher [1].

Benziger wirft noch die Frage auf, ob der König den Propheten vielleicht an der Haartracht erkannt habe. Die Frage ist in diesem Zusammenhange unnütz, da nirgends von einer Haartracht die Rede ist. Um sich unkenntlich zu machen, hatte der Prophet eine Binde über den Augen resp. über dem Gesichte angebracht, als er diese weggenommen, hatte ihn der König erkannt.

Nehmen wir beide äusseren Merkmale, an denen man « den Nabi auch ausser den Vereinen sofort erkannt haben soll », noch zusammen.

Eben an dieser Stelle musste man den Propheten dann an dem Mantel erkennen und in der von uns schon behandelten

[1] Cf. Wellhausen J., « Reste arabischen Heidentums », Berlin 1897, 2. Aufl., S. 135.

Stelle 2 Reg. 1, 8 hätten die Männer den Elias doch sofort an den Narben als Propheten erkennen (V. 7), oder auf die Frage des Königs doch die von Kraetzschmar angeführten Merkmale angeben müssen (V. 8), wenn Mantel und Narben so allbekannte Merkmale der Propheten waren. Für die Ansicht der äusseren Merkmale der Nebiim lässt sich somit kein Beweis erbringen.

Kraetzschmar hat wohl bei seinen Ausführungen noch Zach. 13, 6 in Verbindung mit 13, 4 im Auge gehabt. Dort ist die Rede von den Lügenpropheten. Die erste Stelle lautet : « Da wird man sagen zu ihm (dem falschen Propheten) : was sind das für Wunden in Mitten deiner Hände ? Und er wird antworten : mit diesen ward ich geschlagen im Hause derer, die mich liebten ». Die Stelle würde also im Sinne Kraetzschmars voraussetzen, dass die Propheten Jahwes solche Wunden, resp. Narben an ihren Händen gehabt — Jahwemarken — und dass die falschen Propheten sich hierin die wahren zum Muster nahmen, um das Volk zu täuschen (cf. V. 4). Dagegen bemerken wir folgendes : Es ist zunächst, wie P. Vinc. Zapletal [1] treffend hervorgehoben, bei den Israeliten zwischen den שָׂרֶט (Einschnitt) und den eigentlichen Tätowierungen (קַעֲקַע) wohl zu unterscheiden. Erstere, die in der Regel in Verbindung mit Trauerscenen vorkamen, waren den Israeliten verboten [2]. Es ist ausgeschlossen, dass die Jahwe-Propheten dieses Verbot übertreten haben. Letztere werden nur einmal ausdrücklich genannt Lev. 19, 28 und dort auch verboten, wenigstens wenn sie um eines Toten willen gemacht wurden. In drei andern Stellen ist noch von Zeichen an der Stirne [3], oder an der Hand [4], oder an beiden zugleich die Rede [5], von denen mit Wahrscheinlichkeit Is. 44, 5 als Analogon zu Lev. 19, 28 betrachtet werden könnte. Die andern Stellen können, da sie sich überhaupt nicht auf einen wirklichen Vorgang

[1] Zapletal Vinc., O. P., Der Totemismus und die Religion Israels, Collect. Friburgensia Helv., Fasc. II. Freiburg (Schweiz), 1901, S. 106 ff.

[2] Lev. 19, 28 ; 21, 5 ; Deut. 14, 1.

[3] Ezech. 9, 4.

[4] Is. 44, 5.

[5] Exod. 13, 9. 16.

beziehen, nirgends mit Zuverlässigkeit als Beweis eingereiht werden. Nehmen wir aber auch an, in allen diesen Stellen sei von bestimmten Zeichen, Tätowierungen, Jahwemarken die Rede, so folgt weiter gar nichts aus ihnen, als dass gerade alle Israeliten, nicht ausgenommen die Propheten, solche Zeichen tragen durften. Damit fällt dann von selbst weg, dass die Propheten solche Zeichen ausschliesslich und als Erkennungzeichen für ihren Beruf getragen haben. Und damit fällt weiter auch die Annahme von R. Kraetzschmar. In Zach. 13, 6 ist weder von שֹׁרֶט, noch von קַעֲקַע die Rede, sondern einfachhin von מַכּוֹת, was eine bestimmte Art von Zeichen zum voraus ausschliesst. In jedem Fall unverständlich aber bliebe bei Kraetzschmar's Ansicht die Antwort des Propheten : הֻכֵּיתִי בֵּית מְאֹהָבָי. Die nächste und beste Erklärung von V. 6 liegt in V. 3 ; wenn man nicht annehmen will, dass die falschen Propheten manchmal sich am Körper schaden zufügten, um dann sagen zu können, dass sie ihres Berufes willen misshandelt worden seien, womit die Antwort der Propheten gut erklärt wäre.

6. Durch die moderne Ansicht werden die « Nebiim » resp. « Bene-Nebiim » auf eine Stufe mit z. B. einem Elias, Elisäus, Amos gestellt und den Sehern entgegengestellt, als von diesen unterschieden. Wir bestreiten entschieden diese Ansicht in ihrem ersten Teil und erachten einen Elias u. s. w. als wesentlich verschieden von den « Nebiim » resp. « בְּנֵי הַנְּבִיאִים », und können auch unsererseits nur mit Nachdruck hervorheben, was Ed. König in seinem, in mancher Beziehung hervorragenden, Werke über den Offenbarungsbegriff des A. T. gegen Kuenen, Köhler, Reuss, Bauer u. a. betont hat: « Die primären und sekundären Propheten, sagen wir besser: die Propheten und ihre Gehilfen sind vielfach zu wenig auseinander gehalten worden [1]. Zum Beweise unserer Ansicht möchten wir folgendes anführen :

a) Die sogenannten Nebiim selbst betrachten sich nicht als auf einer Stufe mit diesen Nabi's stehend. Sie selbst nennen diese Nabi's ihre Vorsteher, Herren und sich Knechte [2]. Dass das

[1] König, a. O., 1. Bd., S. 49 ff.
[2] Reg. 11, 16; 6, 3. 5.

gegenseitige Verhältnis der beiden Klassen wirklich das eines Vaters zu seinen Kindern, eines Herrn zu seinen Untergebenen war, zeigt uns die heilige Schrift deutlich [1]. Doch dieser Grund ist an und für sich nicht ausschlaggebend.

b) Man mag mit Smend [2], Kraetzschmar [3] und anderen das « בֶּן־ה׳ » einfach mit « zu den Propheten gehörig » übersetzen oder in dem Ausdruck : « בֵּן » wie die meisten früheren Autoren eine geistige Kindschaft gegenüber den Vorstehern, ihren Vätern, erblicken, so viel ist sicher, dass ein Elias oder Elisäus u. s. w. nie « בֶּן־ה׳ » genannt worden sind oder hätten genannt werden dürfen.

c) Männer wie Elias, Elisäus werden oft mit dem Namen « אִישׁ הָאֱלֹהִים » bezeichnet und zwar von den Propheten-Söhnen selbst, nie aber ein Prophetenjünger. Dieser Gedanke führt uns weiter.

d) Eduard König bemerkt treffend : « Darauf muss aller Accent fallen, dass der alttestamentliche Berichterstatter dem Elisa allein im Unterschied von den Prophetenschülern Wunderkraft zuschrieb [4].

[1] 2 Reg. 2, 12. — 1 Sam. 19, 20 ; 2 Reg. 2, 12. 16 ; 4, 38-44 ; 6, 1 ff. ; 9, 1-10. — Cf. Knobel, a. O., 2. Bd., S. 40 ff. ; De Wette-Leberecht, Lehrbuch der hebr.-jüd. Archäologie, 3. Aufl., Leipzig 1842, S. 382 ; Kath. Kirchenlexikon : Art. « Propheten », 10. Bd., Spalte 465. Leitner, a. O., S. 49 f. Lueg-Mairhofer : Art. « Prophetenschulen », a. O., S. 283 f. Tholuck, a. O., S. 27. König, Offenbarungsbegriff, a. O., 1. Bd., S. 46 ff. Dillmann, a. O., S. 619.

[2] Smend Rudolf, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1899, S. 79.

[3] Kraetzschmar, a. O., S. 8. Jedenfalls ist der Umstand, dass Elias einen dieser Männer zur Salbung Jehus zum König über Israel absandte, kein Beweis gegen die Annahme, dass das בֵּן Prophetenschüler bedeute. Gerade an dieser Stelle handelt der Prophetensohn ganz schülermässig, indem er genau nachsagen muss, was ihm sein Meister vorgesagt und in Bezug auf seine Handlungen durch seinen Meister so eingeschränkt worden ist, als es überhaupt ein Schüler seinem Meister gegenüber sein kann, wenn er in dessen Auftrag handelt. Der Leiter der ganzen Affaire ist hier Elias (2 Reg. 9, 1 ff.).

[4] König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 51 ; von demselben : Berufsbewusstsein der alttestamentlichen Propheten, S. 17.

Als Elisäus mit dem Mantel des Elias die Wasser des Jordans teilte, da erkannten alle Prophetensöhne, dass der Geist des Elias auf ihn übergegangen, und sie gingen ihm entgegen und huldigten ihm und nannten sich seine Knechte (2 Reg. 2, 15. 16). Wäre das der Fall gewesen, wenn es in der Macht eines jeden von ihnen gestanden hätte, dasselbe zu leisten? Hätten sie gesagt, der Geist Elias ruhe auf Elisäus, wenn sie denselben Geist gehabt hätten? Als einer von den Prophetenjüngern giftige Kräuter für seine Genossen gekocht hatte, wird der Mann Gottes gerufen und er hilft (2 Reg. 4. 40 ff.). Ein Prophetensohn hatte beim Holzfällen ein Beil in das Wasser fallen lassen; bestürzt kommt er zum Gottes-Manne, dass er ihm aus der Verlegenheit helfe und Elias kann helfen (2 Reg. 6, 7 f.).

Auch das Volk teilte diese Überzeugung der Prophetensöhne. Nie wendet es sich an einen Prophetensohn, sondern an Männer wie Elias und Elisäus.

Die Männer von Jericho eilen zu Elisäus, als er in ihre Stadt kommt, um Hilfe in ihrer Not zu erlangen, obgleich dort längst eine Prophetenschule bestand; und er allein kann helfen (2 Reg. 2, 19 ff.). Dasselbe zeigt uns 2 Reg. 5, 3.

e) Den Unterschied zwischen den Nebiim und dem « נְבִיא יְהוָה » zeigt besonders klar das Kapitel 22 des ersten Königsbuches.

Der König von Israel hatte gegen 400 Propheten versammelt, sie um Rat zu fragen und sie waren alle einer Ansicht (V. 6). Trotz alldem frägt der König von Juda: « *Ist hier kein Prophet des Herrn, dass wir durch ihn den Herrn befragen?* » (V. 7.) (cf. 2 Reg. 3, 11.) Als ihm der König sagte, es sei einer da, aber er hasse ihn, weil er ihm nie Gutes weissage (daraus geht hervor, dass der Prophet schon öfters im Gegensatz zu den Nebiim gestanden war), da antwortet der König von Juda: « Sprich nicht so, o König ». Michäas-ben-Jimla war der « Prophet des Herrn », dessen Wort sich gegen das aller übrigen Propheten bewahrheitete, obgleich auch sie sich Jahwepropheten nannten (V. 24).

Wäre der נְבִיא יְהוָה nicht in der Überzeugung des Königs von Juda ein von den 400 anderen Propheten wesentlich ver-

schiedener Prophet gewesen, dann hätte er doch ausser den 400 nicht noch einen einzelnen zu befragen gewünscht. Wenn wir auch die 400 Nebiim nicht, oder wenigstens zur Zeit des geschilderten Vorfalls nicht mehr, als mit den « zu den Vereinen der Propheten gehörenden Propheten » identisch betrachten können [1], so behält dieser Beweis doch seine Kraft, da ja Kraetzschmar überhaupt alle Nebiim als auf gleicher Stufe stehend betrachtet und manche sie für identisch mit den Prophetenschülern halten [2].

f) Smend, der auch an der Unterscheidung zwischen Nabi und רֹאֶה festhält, sagt selbst, dass persönliche Inspiration mit dem Leben in solchen Vereinen zusammen sogar unverträglich war [3]. Das Faktum beweist dies. Wir sehen, dass alle die Propheten Jahwes, die in den Gang der Geschichte leitend eingreifen, die im Gegensatze zu den Schaaren der Nebiim König und Volk regieren, die im Gegensatze zu deren Ansichten das Wort des Herrn haben (1 Reg. 2), nur einzeln auftreten. Elisäus bekommt den Geist des Elias allein.

g) Einen Unterschied zwischen « נָבִיא » und « בֶּן־נָבִיא » drückt

[1] Wir möchten für diese unsere Ansicht folgende Gründe vorbringen: 1. Sowie sich uns zu dieser Zeit die Prophetenjünger präsentieren (z. B. 2 Reg. 2), ist ein Vergleich mit ihnen und den in 1 Reg. 22 aufgeführten 400 Nebiim kaum zulässig. 2. Michäas stand zu ihnen in öfterem Gegensatz und will auch nicht zu ihnen gehören (1 Reg. 22, 22. 23). 3. Auf der andern Seite dürfen die 400 auch nicht mit Propheten Baals oder der Aschera identifiziert werden, da ein Ausspruch, wie ihn der rohe Sedekias getan (V. 24), im Munde dieser Propheten nicht denkbar ist. Dagegen möchten wir kein Bedenken tragen anzunehmen, dass mancher dieser 400 früher in den Reihen der Prophetenjünger gestanden und durch Ehrgeiz, Gewinnsucht oder sonstige Gründe veranlasst den Verein verlassen, um auf eigene Faust das Glück zu versuchen. Hat nicht (2 Reg. 4, 1) die Witwe eines verstorbenen Propheten von Elisäus Unterstützung verlangt, indem sie ihr Gesuch mit dem Bemerken begründete, dass ihr Mann den Herrn stets gefürchtet ?

[2] Cf. Smend, a. O., S. 79; Cornill, a. O., S. 14; Tholuck, a. O., S. 28.

[3] Smend, a. O., S. 81, muss dies auch zugeben, meint aber, dass der Unterschied erst später gekommen sei. Letztere Ansicht ist sicher nicht kritisch, weil ohne Anhaltspunkte.

Amos in der von uns oben untersuchten Stelle (Amos 7, 14) aus : « Ich bin kein Prophet und kein Prophetensohn ». Einen Unterschied aber zwischen den *Nebiim* und *Sehern* geben auch wir zu.

Anmerkung. — Smend denkt sich den Elias mehr als Seher, nichtsdestoweniger kann er ihn aber nicht von den Nebiim und deren vermeintlichen Ideen und ihrem Treiben lostrennen. Wir gehen der Vollständigkeit halber auf diese Ausführungen näher ein. « An die rasenden Nebiim, so schreibt Smend von Elia, erinnert, dass er vom Karmel bis nach Jezreel vor dem Wagen Achabs herläuft » (1 Reg. 18, 46). Elisa aber ist mehr בֶּן־נ֫וֹ, das zeigt 2 Reg. 3, 15, wo dieser sich durch einen Spielmann in die prophetische Stimmung versetzen lässt [1]. Denselben Gedanken entwickelt Cornill noch drastischer, indem er auf die « rasenden Nebiim » anspielend bemerkt [2] : « Rudimente dieser ursprünglichen ekstatischen Art finden sich auch noch bei den grossen Propheten, so wenn von Elia berichtet wird, dass er die mehrere Meilen weite Strecke vom Karmel bis nach Jesreel vor dem im schnellsten Galopp fahrenden königlichen Wagen hergelaufen sei oder wenn Elisa einen Harfenspieler kommen lässt, um durch Musik die prophetische Inspiration zu wecken ». Untersuchen wir zunächst 1 Reg. 18, 46. Der Zusammenhang zur Stelle ist kurz folgender : 1 Reg. 18, 21-41 wird uns die allbekannte, tragische Scene, wie sie sich zwischen dem Propheten Elias und den Baalspriestern abspielte, geschildert. Nach diesem Vorgang begab sich Elias auf die Höhe des Karmel, wo er den lang ersehnten Regen vom Herrn erfleht, während der König Achab an der Opferstätte zurückbleibt. Elias sendet seinen Diener zum Könige, nachdem er erfahren, dass das erste Wölkchen vom Meere aufsteige mit der Nachricht, dass der Regen nahe bevorstehe und der König sich deshalb schleunigst auf den Weg machen solle (V. 42-44). Ehe sich noch Achab recht umsah, entstanden Wolken und Wind und starker Regen. « Achab aber machte sich auf nach Jezrael (45). Über Elias aber war die Hand des Herrn gekommen und die Lenden gegürtet eilte er Achab voraus Jezrael zu » (46). Man dachte bei Erklärung von 1 Reg. 18, 46 daran, dass Elias, um den Achab für sich zu gewinnen und sich als wahren Gottesmann zu zeigen, vor dem königlichen Wagen her den Dienst eines Heroldes versehen

[1] Smend, a. O., S. 81.

[2] Cornill, a. O., S. 15. Cf. Stade, Gesch. d. V. Israel, 1. Bd., S. 477.

habe [1]. Nichts von alldem steht im angeführten Text oder lässt sich aus dem Kontext schliessen. Sicher hat Elias den Rat, den er dem König durch seinen Diener überbringen liess : sich möglichst schnell zur Abfahrt zu rüsten, auch zunächst selbst befolgt ; so konnte er gut dem König vorauseilen. Wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht, ist der Ausgangspunkt der Abreise des Elias von dem Ausgangspunkt des Königs ganz verschieden, ohne Zweifel auch der Zeitpunkt des Aufbruches. Zudem wird sich der König — nebenbei bemerkt — wohl gehütet haben « in rasendem Galopp » den Karmel hinunter zu fahren. Es kann also nicht an ein Herlaufen des Propheten unmittelbar vor dem Wagen des Königs gedacht werden. Klostermann übersetzt die Stelle richtig : « Über Elias aber war die Hand Jahwes gekommen und er hatte seine Lenden geschnürt und war vor dem Achab in der Richtung nach Jesreel davongerannt [2] ». Aber nehmen wir für einen Augenblick an, Elias und Achab seien zu derselben Zeit und von demselben Orte aus abgegangen und Elias habe den Weg etwa von « el Mohraka » oder vom Bache Cison bis Jezrael, also etwa 6 Stunden [3], zu Fuss vor dem dahinsausenden Wagen des Königs her zurückgelegt, was hat dann diese, offenbar übermenschliche, Leistung für einen Zusammenhang mit den « ekstatischen Bewegungen der Nebiim » ? Welcher Prophetensohn hat etwas ähnliches vollbracht ? Wäre diese Leistung des Elias nicht wieder ein erneuter Beweis für eine Unterscheidung zwischen ihm und den Nebiimscharen ? Man denkt fortwährend an *das Rasen* der Baalspropheten und ihrer Nachfolger der Dervische, die im Kreise sich bewegen, bis sie erschöpft und betäubt zur Erde sinken. Wo treffen wir einen ähnlichen Vorgang im Leben des Elias ?

Gehen wir zur Untersuchung der andern Stelle 2 Reg. 3, 15, die den Propheten Elisäus betrifft. Joram, König von Israel und die beiden Könige von Juda und Edom holen in ihrer Bedrängnis Rat beim « Propheten des Herrn » Elisäus. Erzürnt weist der Prophet den König von Israel an die Propheten seines Vaters und seiner Mutter, die Priester des Baal und der Astarte. Auf weiteres Drängen hin geht dann Elisäus mit Rücksicht auf den König von Juda auf den Wunsch der Könige ein (V. 12-14), die gewünschte Auskunft über die Zukunft zu geben.

[1] So u. a. Orelli H. R. E., 3. Aufl., Art. : « Elias », 5. Bd., S. 292 ; Keil-Delitzsch, d. Buch der Könige erkl. von Keil zu St.

[2] Klostermann, a. O. zu d. St., S. 370.

[3] Cf. Sepp, Jerusalem und das hl. Land, 2 Bde., 2. Bd., Regensburg 1876, S. 550.

Der Prophet verlangt aber vorher einen Harfenspieler und als dieser spielt, kommt auf ihn die Hand des Herrn und er spricht das Wort Gottes (V. 15). Ungezählte Male hatte Elisäus ohne Psalmisten oder Musik prophezeit, so dass dieser vereinzelte Fall gewiss kein Recht gibt, ihn deshalb den Nebiim gleich zu stellen, während andererseits z. B. die Baalspriester oder Dervische, Fakire u. s. w. wie die Pythia ihre vereinzelnten Worte nur in einer durch äussere Mittel gewaltsam erzeugten Ekstase hervorbringen. Diese Mittel sind zu einer natürlichen Ekstase notwendig, und die heutigen Dervische brauchen dieselben wie die früheren Baalspriester; nie vermag ein solcher ohne diese Raserei mehr als ein sonstiger Mensch. Bei Elias und Elisäus aber ist gerade das Gegenteil der Fall; sie reden das Wort Gottes, ohne in wilde Ekstase gebracht zu sein, bei klarem Verstande und das unterscheidet sie darum wesentlich von den rasenden Nebiim. Der Prophet des Herrn hat sein Wort vom Herrn, der nicht im Sturmwind und nicht im Feuer, sondern in sanftem Wehen des Geistes sich offenbart. Nichtsdestoweniger aber kann auch der Prophet des Herrn sich seinem Herrn nähern, indem er einmal die Hindernisse entfernt, die die Ankunft des Herrn erschweren, die Leidenschaften die den Geist verdunkeln dämpft, sodann indem er positiv seinen Geist sammelt und zu Gott hinlenkt und so den ersten ihm möglichen Schritt zum Herrn hin macht. Zur Förderung dieser Geistessammlung stehen dem Menschen manche Mittel zu Gebote, so vor allem das Gebet, die Betrachtung der göttlichen Wahrheiten, ferner auch äussere Mittel, die den Geist beruhigen und erheben: wie der Gesang, die Musik, die Ruhe der Nacht, die Einsamkeit überhaupt. Diese Mittel kann der Prophet anwenden, wenn er sich dem Herrn nähern will, um Aufschluss über etwas zu erhalten; ob der Herr ihm entgegen kommt und wann, das hängt nicht vom Propheten, sondern vom Herrn ab, gemäss den Worten des Apostels: « Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines » (2 Petri 1, 21). Wenn jedoch der Herr zu seinem Nabi reden will, ohne dass letzterer ihn um sein Wort ersucht, dann überwindet der Herr alle Hindernisse und zieht den Geist des Propheten an und redet zu ihm [1].

Den ersten Fall nun haben wir in unserer Stelle. Der Prophet sucht den Herrn mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln, der Geist

[1] Cf. S. Theol: 2 a 2 ae. qu. 172, a. 3. i. o. et i. resp. ad 3 um; de Veritate qu. 12, a. 4.

nähert sich ihm und ruhig spricht der Prophet des Herrn Wort [1]. Nie aber kann durch Musik als solche der Rat des Herrn erforscht werden. Also aus 2 Reg. 3, 15 folgt nicht, dass Elisäus den « Nebiim » beizuzählen sei.

3. Kraetzschmar's Problem von den רֹאִים oder חֹזִים.

Nachdem wir die beiden Klassen der primären und sekundären Propheten oder des « נָבִיא » und der נְבִיאִים getrennt haben, führt uns unsere Untersuchung zu den « Sehern » (רֹאִים), deren unterscheidende Merkmale den Nebiim gegenüber Kraetzschmar im zweiten Teile seines interessanten Werkchens angibt, nachdem er, wie wir sahen, die Kennzeichen der Nebiim im ersten Teile durchgeführt, mit dessen Ausführungen wir freilich nicht übereinstimmen konnten.

Der Hauptvertreter der Seher ist Samuel, der deutlich von den « Nebiimbanden » als רֹאֶה unterschieden ist (1 Sam. 9 f.). Der Seher war nach dem Berichte von 1 Sam. 9 ff. die Person, an die sich der einzelne Privatmann in all' den Sorgen und Fragen des Lebens wandte, wo er selbst mit seinem Rat und Wissen zu Ende war. Seine Hilfe war privater Natur [2].

Vom Nabi unterscheidet er sich folgendermassen :

« Er strebt nicht so hoch wie dieser, sofern er sich nicht zur Inkarnation der Gottheit machen will, sondern sich damit begnügt, ihr einzelne Seiten ihres Wesens abzulauschen, um die Mittel in die Hand zu bekommen, die ihn befähigen, eine den Göttern gleiche oder ähnliche Macht über die geheimen Kräfte in der Natur auszuüben. »

« *Er schaut nur etwas, wo der andere etwas erlebt.* » Er tritt *einzeln* auf, nicht stürmisch, in ruhigen Formen der Geistesergriffenheit und mit klarer Rede das Geschaute kündigend und deutend [3]. Vor allem unterscheidet er sich *durch den mangelnden Zusammenhang mit der Jahwereligion, ihm fehlen daher auch*

[1] Cf. Keil, a. O. zu 2 Reg. 3, 15.
[2] Kraetzschmar, a. O., S. 19 f.
[3] Kraetzschmar, a. O., S. 21.

die äusseren Merkmale, die der Nabi hat. Zu ihnen gehören Bileam, Debora, Moses und auch andere geringere, « die nur um des Geldes willen Seher sind » (Ezech. 13, 19) [1].

Eine enge Berührung dieser edlen Sehergestalten mit den hervorragenden Propheten Elias, Elisäus u. s. w. sei nicht zu verkennen, und so habe man schon früh den Namen der einen Gruppe auf die Glieder der anderen übertragen ; so werde z. B. Amos, den Amasia unter die Nebiim rechne, von diesem als Seher angeredet ; die Zukunft aber gehörte dem Namen Nabi, der von beiden der bedeutungsvollere gewesen sei [2]. Nachdem nämlich Isaias sich den Namen « Nabi » beilegte, habe der Name allmählich für alle enthusiastischen Personen ohne Unterschied Geltung erhalten. Auch andere Völker haben Seher gehabt, und sie haben sich bei ihrem Amte derselben Mittel bedient, wie die israelitischen. Darum habe man sich, wie das Beispiel Bileam's zeige, auch an fremdländische Seher wenden können, weil das Sehertum unabhängig von Nation und Religion gewesen sei. Doch habe das israelitische Sehertum sich nicht völlig dem Einflusse der Jahwe-Religion entziehen können, wie das bei den führenden Geistern deutlich hervortrete [3].

Um die Ausführungen über Roëh zu prüfen, wollen wir zuerst untersuchen, was man nach der heiligen Schrift überhaupt unter einem רֹאֶה zu verstehen hat.

4. רֹאֶה « Seher » nach der heiligen Schrift [4].

« Decies tantum in sacris scripturis adhibetur Roëh, septies de Samuele, bis de Hanani propheta et semel apud Isaiam [5] » sagt Cornely.

[1] Kraetzschmar, a. O., S. 22.

[2] Kraetzschmar, a. O., S. 22 f.

[3] Kraetzschmar, a. O., S. 24.

[4] Die LXX geben den Namen einige Male durch προφήτης, 1 Chron. 26, 28 ; 2 Chron. 16, 7, 10, andere Male durch βλέπων, 1 Sam. 9, 9, 11. 18. 19 ; 1 Chron. 9, 22 ; 29, 29 ; Is. 30, 10 ; die Vulgata entsprechend mit propheta und videns.

[5] P. Cornely S. J., Cursus Scripturae s. ; Introd. II., 2, p. 270.

Der Stamm רָאָה bedeutet zunächst das gewöhnliche Sehen mit dem leiblichen Auge und dann hat er kurz alle Bedeutungen, die wir im Deutschen in Verbindung mit dem Worte « sehen » haben ; sei es vom Sehen mit dem leiblichen oder geistigen Auge = besehen, nachsehen, umsehen, zusehen, durchsehen, ersehen, einsehen u. s. w. [1].

Wir kennen demnach das Wort רֹאֶה im Deutschen, wie man es bisher allgemein getan, mit « *Seher* » wiedergeben, und zwar ohne Einschränkung, sei es auf die Sehkraft des leiblichen oder geistigen Auges [2].

Knobel bemerkt ganz treffend zu רָאָה : « Es liegt in dem Ausdrucke an sich ebensowenig der Begriff : die Zukunft schauen, als der Begriff Gesichte haben, jenes ist philologisch unmöglich, da « sehen » nicht so viel heissen kann als « die Zukunft sehen » ; dieses ist historisch unstatthaft, indem die älteren Propheten, von welchen der Name am häufigsten, ja fast ausschliesslich vorkommt, sich gerade am wenigsten durch das Schauen in Gesichten auszeichnen [3] ».

In der Bedeutung von « רֹאֶה » liegt also zunächst nichts Aussergewöhnliches, Besonderes ; jeder Mensch ist ein רֹאֶה, ein Seher. Wenn nun aber dennoch der Name gewissen Männern ausschliesslich beigelegt wird, so sind die betreffenden offenbar Seher κατ'ἐξοχήν, d. h. sie haben eine leibliche oder geistige Sehkraft, durch welche sie sich nach dieser Seite hin von den übrigen Menschen unterscheiden und auszeichnen. Sie sehen wo oder was andere Menschen nicht sehen können.

So bemerkt der hl. Isidor : « Qui a nobis prophetæ, in veteri testamento videntes appellantur, quia videbant ea, quæ ceteri

[1] S. Fürst, a. O. b. W. « רָאָה » ; Fürst weist auf den ähnlichen Stamm im Griechischen hin : ὁράω, wie יָדַע = ἰδεῖν, video, goth. = « vit ».

[2] Knobel hat recht, wenn er sagt : « Bei den Wahrsagern entsprechen diesen Namen die Bezeichnungen יִדְּעֹנִים und חַכָמִים ». (Knobel, a. O., 1. Bd., S. 107, Anm. 6.)

[3] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 107.

non videbant, et perspiciebant ea, quæ in mysterio abscondita erant [1] ».

Wir wollen bei diesem Citate noch keinen Wert auf die ersten Worte « qui a nobis prophetæ etc. » legen, sondern untersuchen, ob und was sich für eine Bedeutung des Namens רֹאֶה aus der Schrift ergibt. In 1 Sam. 9, 9 kommt das erste Mal in der Schrift der Name רֹאֶה vor. Der Text der Stelle ist zudem von einer späteren Hand eingeschaltet und wird von den LXX und der Masora verschieden gegeben. Nach der Masora heisst der Vers: « Vor Zeiten sprach jeglicher, welcher Gott zu befragen ging, also in Israel: Kommt lasst uns zum Seher gehen; denn was *heutzutage Prophet* heisst, wurde einst *Seher genannt.* » Die LXX ὅτι τὸν προφήτην ἐκάλει ὁ λαὸς ἔμπροσθεν ὁ βλέπων; « denn den Propheten nannte das Volk früher Seher ». Die Erklärung weist offenbar auf V. 11 hin, wo zum ersten Male im Urtexte von einem רֹאֶה die Rede ist. Saul und seine Begleiter fragen nämlich die Wasser holenden Mägdlein: « Ist der Seher hier? » Vorher

[1] Ethymol. lib. VII.: c. 8. v. S. Thomae Aq.: S. Theol. 2a 2ae q. 171, a. 1, i. o. Seher treffen wir wohl bei allen Völkern an: Sie unterscheiden sich ihrem Wesen nach in zwei Klassen, solche welche mittelst eines Mediums irgend welcher Art den Willen, resp. den Gedanken der Gottheit zu erhaschen, zu sehen suchen. In Israel haben wir als analoge Erscheinung dieser Art das legitime Priester-Orakel « Urim und Thummim », durch welches der Hohepriester « Kohèn », was seiner ursprünglichen Bedeutung nach « Seher » heisst (cf. كَهَنَ resp. كَاهِنٌ = כֹּהֵן), Gott um Rat fragte, und solche, die in direkter Beziehung zu der Gottheit stehen, denen sich die Gottheit direkt offenbart. Wellhausen J., Reste arab. Heidentums », a. O., S. 134 sagt: « Die gewöhnlichen Wahrsager unterscheiden sich von den Priestern dadurch, dass sie kein erbliches Amt an einem Heiligtume haben, und den dort verehrten Gott nicht durch überlieferte Medien zum Reden bringen, dass ihnen vielmehr eine ausserordentliche Gabe persönlich anhaftet, dass ein Geist oder Dämon ihnen inwohnt, der aus ihnen spricht. Sie heissen auch Seher wie im alten Testament ».

حاز oder حَزَّا, fem. حازية Achtal 32, 1, pl. حزاة, Tab. 1, 1010, 1, aber auch حازة 389, 7, 447, 3 cf. auch زَجَّى, Tab. 1738, 1. Sie pflegen sich beim Schauen zu verhüllen, S. 135. Sie bedienen sich in ihren

hatten Saul und seine Begleiter von einem « אִישׁ הָאֱלֹהִים » geredet. Die Glosse will nun die Erklärung zu dem Wechsel und der Bedeutung des Namens zugleich geben. Der Ausdruck רֹאֶה war zur Zeit des Glossators nicht mehr geläufig, zu seiner Zeit hatte man den Namen נָבִיא zur Bezeichnung derselben Sache im Brauche. Der Seher war also ein Mann, zu dem man ging, « wenn man Gott zu befragen ging », das sagt uns die heilige Schrift. Somit erfahren wir zunächst, dass der Seher wusste, was eigentlich nur Gott sonst noch wusste ; er sah, was Gott sah, und das konnte er nur dadurch sehen und wissen, dass ihm das vor den anderen gewöhnlichen Menschen gezeigt wurde und zwar von Gott. Das also setzte man beim Seher voraus, dass, was er sagte, Gottes Wort war, was er wusste, er vom Herrn erfahren hatte.

Und nun speziell der Seher Samuel. Saul fragte ihn nach den verlorenen Eselinnen, der Seher Samuel aber erkannte in Saul sofort den Mann, den der Herr zum König für Israel

Reden der poëtischen Form, des Sagʿ. Sie nennen sich selber nicht Ich, sondern Du, weil sie nicht in ihrem Namen sprechen, sondern im Namen des Geistes, der sie anredet u. s. w., S. 135 ff.

Der Seher in Griechenland ist eine allbekannte Erscheinung. Auch hier bei den Griechen geschieht die Erforschung des Willens der Gottheit auf zweierlei Weise, entweder durch äussere Medien, oder durch innere vom Gotte gewirkte Geistererregung. In Betreff der ersteren cf. Aesch. Prom., S. 484 ff. Cf. auch Köhler, a. O., S. 4 ff. Stengel P., Die griech. Kultusaltertümer, a. O., S. 57 ff. In Betreff der zweiten Gattung der Wahrsagerei cf. Köhler, a. O., S. 30 ff. Es sind Seher = μάντεις, die von der Gottheit erfasst, willenlose Werkzeuge derselben geworden sind. Cf. Plut. de Pyth. orac., p. 591. Cicero, de div. I, 31, sagt : « Deus inclusus corpore humano jam non Cassandra loquitur ». Wer kennt nicht die Seher-Gestalten Teiresias und Kalchas. Cf. Köhler, a. O., S. 40. Ihre Schilderung stimmt mit der der arabischen Seher überein. Der Gott dieser Weissagung bei den Griechen ist gewöhnlich Apollo.

Bei den Römern sind es die Vates = « Seher », cf. Cicero, de div. I, 2, 18. 31, II. 48, 52 ; Virg. Aen. VI. 46 ff. Preller L., Röm. Mythologie, 3. Auff. v. Jordan H. Berlin 1881. 1. Bd., S. 382 ff. Sie alle stimmen darin überein, dass sich dem Seher der zweiten Klasse die Gottheit mitgeteilt hat, in ihm wohnt, zu Gunsten der Menschheit.

bestimmt hatte, wie ihm der Herr am Tage zuvor « *das Ohr geöffnet* » und *gesagt hatte :* « zu dieser Stunde werde ich morgen einen Mann zu dir senden vom Lande Benjamin, den sollst du zum Fürsten über mein Volk machen u. s. w. » (V. 15 f.). Und Samuel gibt dem Saul, Kap. 10, die Zeichen an, aus welchen er erkennen solle, dass der Herr ihn zum König bestimmt habe.

Wir ersehen aus der Stelle die Bestätigung dessen, was der Glossator über den רֹאֶה im allgemeinen bemerkte ; er war sozusagen ein « *Gottes-Seher* » und für den, der ihn fragte, ein « *Gottes-Sprecher* ».

Über die Bedeutung des Namens selbst in früherer Zeit lernen wir sonst nichts Weiteres, da derselbe in den anderen Stellen einfach als Attribut vorkommt, dessen Bedeutung als jedermann bekannt angenommen ist. Jedoch haben wir indirekte Beweise aus früherer Zeit, aus welchen wir die Bedeutung des Namens weiter verfolgen können. Zunächst kommt hier 1 Sam. 3 ff. in Betracht. Als Samuel noch im Tempel zu Silo diente und dort schlief, hörte er einst im Schlafe eine Stimme, er stand auf und ging zu Heli, in der Meinung, dieser habe ihn gerufen. Ein zweites Mal die Stimme hörend tat er dasselbe ; denn, sagt der Berichterstatter, er kannte denn Herrn noch nicht und *das Wort des Herrn ward ihm noch nie geoffenbart.* Zum dritten Male hört er die Stimme und begibt sich zum dritten Male zu Heli. Nun erkannte Heli, dass es die Stimme des Herrn war, der Samuel rief und gab diesem an, was er zu machen habe, wenn er *die Stimme* wieder höre. Zum vierten Male vernimmt der junge Samuel den Ruf. Jetzt redet er den Herrn an nach der Weisung Heli's : « Rede Herr, dein Diener hört », und der Herr gibt ihm dann die Offenbarung. (1 Sam. 3, 11-14.) Samuel aber hatte Furcht die *Vision* (אֶת־הַמַּרְאָה) dem Heli anzuzeigen. *Die Offenbarung des Herrn* ist = « הַמַּרְאָה ».

Auch bei den späteren Propheten finden wir den Ausdruck מַרְאָה oft in Verbindung mit אֱלֹהִים : Ezech. 1, 1 ; 8, 3 ; 40, 2, wobei mit diesem Terminus nicht nur ausgedrückt werden soll, was der Prophet mit geistigem oder leiblichem Auge schaut, sondern auch was er hört, direkt von Gott oder durch einen

Vermittler, was er ferner im Gespräche selbst erwiedert, mit einem Worte : der ganze Offenbarungsvorgang [1].

Die Verbalform רָאָה kommt bei den späteren Propheten noch häufig vor, dieselben wollen mit dem Worte die Aufnahme der ihnen zu teil gewordenen Offenbarung ausdrücken [2].

Wer aber ist das Medium, durch welches der Seher sieht? Die heilige Schrift spricht es klar aus : es ist der Herr. Er lässt sehen [3] (Hiphilform). Noch einmal kommt in späterer Zeit bei Isaias das Substantivum רֹאֶה im Plural vor (Is. 30, 10) : Isaias bringt die Worte des lügenhaften Volkes vor : « Die zu den רֹאִים sagen : Sehet nicht und zu den חֹזִים : Schauet uns nichts richtiges ». Die Roïm sollen mit anderen Worten ihren Beruf, der im רָאָה = « sehen » besteht, gegenüber dem gottlosen Volke nicht ausüben. Wir haben hier das « רָאָה » zu fassen, wie es sonst gebraucht ist, als Empfänger der Gottes-Offenbarung wie dieses der weitere Kontext lehrt : « Lasset uns den Heiligen Israels weichen von unserem Angesichte » (V. 11).

Ein רֹאֶה ist demnach, *einer der sieht, was ihn der Herr sehen lässt, der weiss, was ihn der Jahwe wissen lässt*, oder wie Knobel sagt רֹאֶה ist soviel *als ein Empfänger göttlicher Offenbarung* [4].

Als solcher gehört er, wie alle betreffenden Stellen der Schrift zeigen, zu jenen Sehern, die nicht mittelst eines äusseren Mediums wie der כֹּהֵן den Willen der Gottheit befragen, sondern deren Geistesauge der Herr erleuchtet, die in ihrem Innern die Stimme des Herrn vernehmen.

[1] Ezech. 1, 9 ; 2, 2. 4 ; 3, 5 ; 5, 6 ; 6, 4 u. a.

[2] Is. 6, 1 ; 21, 6 ; Jer. 1, 11-13 ; Ezech. 1, 15 ; 3, 23 u. a. Joël 3, 1. Amos 7, 8 ; 8, 2 ; Hab. 2, 1 ; Zach. 1, 8 ; 2, 4 u. a.

[3] Jer. 24, 1 ff. ; Ezech. 40, 4 ; Amos 7, 1 ff. ; 8, 1 ; Hab. 1, 3 ; Zach. 2, 3 ; 3, 1. Cf. 1 Sam. 3 ; 9, 15 ff.

[4] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 107, 176 ff. ; S. Thomae Aq. : S. Theol. 2 a 2 ae qu. 171 a. 1. i. o. Cf. H. R. E. Art. « Weissagung » v. Orelli, 16. Bd., S. 722 f.

5. חֹזֶה « Schauer [1] » nach der heiligen Schrift.

Als synonym mit dem erwähnten Namen wird gewöhnlich der Name חֹזֶה betrachtet.

Da im allgemeinen die Bedeutung von חֹזֶה wie die des רֹאֶה nichts Besonderes, Auszeichnendes in sich schliesst, so gilt von חֹזֶה dasselbe, was wir von רֹאֶה bemerkt haben ; nämlich, dass der, welcher diesen Namen trägt, im Ausschluss von anderen, hervorragender Träger dessen ist, was der Name ausdrückt.

Man gibt das Wort חֹזֶה im Deutschen allgemein zum Unterschied von Seher mit « Schauer » wieder.

Die erste Frage, mit der wir uns hier zu beschäftigen haben, lautet : Ist « חֹזֶה » synonym mit « רֹאֶה » ? Der Bedeutung des Stammes nach würde die Frage kurz mit « Ja » zu beantworten sein, da die Stämme רָאָה und חָזָה dieselbe Bedeutung haben.

P. Cornely sagt zu dem Namen im Vergleich zu רֹאֶה : frequentioris usus est Chozeh. Hanani jam hoc titulo appellatur, inde a tempore Prophetæ Amos fit communior. Quare illis accedimus, qui nomina Roëh et Chozeh significatione differe negant, cum diversis tantummodo temporibus in usu fuissent [2]. Auch Fürst vertritt dieselbe Ansicht [3]. Witsius sagt in Bezug auf die drei Namen רֹאֶה, חֹזֶה und נָבִיא : « Quænam inter tria nomina significationis est diversitas ? Enimvero fateor, me ignorare ». Dann führt er die Ansicht von Coccejus an, der in Betreff des רֹאֶה und חֹזֶה bemerkt : חֹזֶה esse hominem peritum rerum Divina-

[1] Die LXX geben den Namen bald mit προφήτης : 2 Chron. 19, 2 ; 29, 30 ; 35, 15, gewöhnlich aber wörtlich durch ὁρῶν : 2 Reg. 17, 13 : 2 Chron. 9, 29 ; 33, 18 ; Amos 7, 12 ; Is. 29, 10 ; manchmal durch Umschreibung : Mich. 3, 7, = οἱ ὁρῶντες τὰ ἐνύπνια ; Is. 30, 10 τὰ ὁράματα ὁρῶσιν. Die Vulgata gibt diesen Namen in der Regel mit « Videns » wieder. חֹזֶה werden genannt Gad : 1 Chron. 21, 9 ; 2 Sam. 24, 11 ; Iddo : 2 Chron. 9, 29 ; 12, 15 ; Jehu : 2 Chron. 19, 2.

[2] P. Cornely S. J., Script. s. Introd. II, 2 p. 270 s.

[3] Fürst, a. O., Wort חֹזֶה.

rum et sua solertia et gratia et inspiratione ; רֹאֶה esse hominem, cui Deus in visione prophetica res arcanas revelat [1] ».

Wir denken, dass diese Eigenschaften, von denen Coccejus redet, ein Samuel doch auch gehabt hat, welcher nie חֹזֶה genannt wird. Ferner genügt zur Widerlegung dieser Ansicht das Faktum, dass Hanani sowohl רֹאֶה [2] als חֹזֶה [3] genannt wird.

Carpzov, Hävernik, Wiener betrachten beide Namen als gleichbedeutend und geben sie mit « Empfänger der Offenbarung » wieder. Lee dagegen findet wieder einen Unterschied, indem er seine Ansicht über Chozeh dahin erweitert, dass Chozeh der zum königlichen Haushalte gehörige Seher sei. Er stützt diese Ansicht zunächst damit, dass Gad 2 Sam. 24, 11 und 1 Chron. 21, 9 der Chozeh Davids genannt werde, ferner mit 1 Chron. 25, 5, wo Heman der Chozeh Davids, mit 2 Chron. 29, 30 Asaph und 2 Chron. 35, 15, wo Idithun Chozim des Königs genannt werden. Nicht hierher gehört 2 Chron. 38, 18, da hier von den Chozim im allgemeinen die Rede ist [4]. Darauf ist zu erwidern, dass, was wir schon oben erwähnt haben, Hanani beide Titel führt.

Ganz im Gegensatz zu dieser Annahme wäre noch die Stelle Amos 7, 12 f. ; dort soll der Chozeh Amos in Zukunft nicht mehr weissagen, weil es das Heiligtum des Königs, ein königliches Haus sei. Wenn חֹזֶה ein zum königlichen Haushalte gehöriger Prophet war, so konnte entweder Amazias nicht so reden, oder Amos nicht so antworten, wie es geschehen. Auffallend wäre dann auch, dass Nathan nicht Chozeh genannt wurde, der doch, wenn je einer, zum Haushalte des Königs gehörte. Schliesslich können wir mit dem Verfasser des citierten Artikels bemerken : « In any case there is nothing in the word Chozeh, to denote the relation of the prophet to the King, but only in connection in which it stands with the word King ».

[1] Witsii Hermanni, Miscellaneorum sacrorum libri III, Ed. IIa. Amstelodami 1696, p. 10 s.

[2] 2 Chron. 16, 7. 10.

[3] 2 Chron. 19, 2.

[4] Dictionary of the Bible v. W. Smith : Art. « Prophet » v. F. M., II. Vol. London 1893, S. 928.

Für uns jedoch wird eine nähere Untersuchung die Gleichbedeutung oder Verschiedenheit der beiden Wörter רֹאֶה und חֹזֶה ergeben :

a) 2 Chron. 33, 18 ist die Rede von Sehern, die zum Könige Manasses geredet haben im Namen des Herrn, d. h. im Auftrage des Herrn. Der Chozeh ist also hier gekennzeichnet als *einer, der in Kraft, im Auftrage des Herrn, des Gottes Israel Worte redet;* dazu muss ihm aber der Herr vorher Mitteilung machen.

b) Eine andere Stelle ist : *2 Reg. 17, 13 :* « Der Herr bezeugte in Israel und in Juda durch alle Propheten und Seher, da er sprach u. s. w. » Die Chozim sind hier neben den Nebiim *Sprecher Gottes* in Israel und Juda. Andere Stellen älterer Zeit geben uns keinen Aufschluss, da dort der Name als bekanntes Attribut einfachhin beigefügt ist.

In späterer Zeit haben wir :

a) Mich. 3, 7. Hier stehen die חֹזִים in Parallele zu den Wahrsagern, den קֹסְמִים. « Beide, heisst es, werden schamrot werden und ihr Angesicht verhüllen, *weil es nicht Gottes Wort war.* » Es ist die Rede von den falschen Sehern, die Nacht haben bei ihren Gesichten, d. h. nichts sehen, keine Offenbarung, kein Wort des Herrn haben. Der *wahre Chozeh also verkündet das Wort des Herrn.*

b) Is. 29, 10 stehen die חֹזִים in Verbindung mit den נְבִיאִים. Der Herr blendet die Propheten und die Seher, dass sie nichts sehen (cf. Mich. 3, 7), während er sonst die Seher und Propheten erleuchtet, sehen lässt. חֹזִים sind hier die falschen Propheten, Feinde Gottes.

c) Is. 30, 10. Hier stehen die חֹזִים neben den רֹאִים. Wir sind in Betreff der Erklärung vollständig mit König [1] einverstanden, der unter den חֹזִים Lügenseher versteht. Wären hier die חֹזִים gleich den רֹאִים, so hätte eine Anführung der letzteren keine Bedeutung mehr. Die einen, die רֹאִים, sollen *nichts* sehen, und die חֹזִים nichts *Richtiges* schauen, das wollte das Volk. Jedenfalls aber stehen die Chozim in Parallele zu den Roïm, wenn auch in umgekehrter.

[1] König, Offenbarungsbegriff, 2. Bd., S. 32.

d) Amasias nennt *(Amos 7, 12)* den Amos einen חֹזֶה, der in einem anderen Lande prophezeien und sein Brod verdienen soll. Als Beruf des חֹזֶה ist hier das Prophezeien, d. h. wirklich oder — bei den falschen Propehten — scheinbar Gottes Worte reden, genannt. Amos wird hier von seinem Gegner חֹזֶה genannt, mit einem Titel, der, wie wir aus den vorausgegangenen Stellen sahen, in späterer Zeit für die « Lügenseher » d. h. für Volksseher, gebraucht wurde, welche durch das Sehen sich nur ihren Lebensunterhalt erwerben [1] wollten. Die Bedeutung des חֹזֶה ist ursprünglich der des רֹאֶה gleich.

Ferner was bei 2 Sam. 7, 4 und 1 Chron. 17, 3 als geoffenbartes Wort Jahwes bezeichnet wird, heisst 2 Sam. 7, 17 und 1 Chron. 17, 15 חָזוֹן (Substant. von חָזָה). Der dem Propheten vom Herrn geoffenbarte Inhalt im 2 Kap. Hab. wird V. 2 und 3 wieder חָזוֹן genannt.

Die göttliche Offenbarung heisst חִזָּיוֹן [2] (Ezech. 12, 17).

Wir haben förmlich דְּבַר חָזוֹן « Wort des Gesichtes » = Offenbarung (Ezech. 12, 23) und דָּבַר חָזוֹן « Ein Gesicht reden » = eine Offenbarung verkünden (Jer. 23, 16); sowie auf der anderen Seite חָזָה דָּבָר « ein Gotteswort sehen » (Jer. 2, 1; 3, 1; Amos 1, 1 u. a.).

Aus dem Gebrauche des Verbum finitum ersehen wir dieselbe Bedeutung; der Prophet sieht Offenbarungen Is. 1, 1; 13, 1; Abad. 1, 1: Mich. 1, 1: Nah. 1. 1: Hab. 1. 1.

Aus dem Angeführten ergibt sich für חֹזֶה die Bedeutung: *Seher dessen, was der Herr zeigt, offenbart* [3]. *Empfänger der Offenbarung.* Die beiden Namen entsprechen sich also in ihrer Bedeutung. Dabei bleibt jedoch wahr, was König mit grosser Sorgfalt ausgeführt hat, dass das Verbum רָאָה nie gebraucht

[1] Cf. Ezechiel 13, 9. 16; 22, 28; in 12, 27 ist die Stelle wie Amos 7, 12 zu fassen: aus dem Munde der Gegner wird Ezechiel חֹזֶה genannt.

[2] Hos. 12, 11; Ezech. 7, 13; 12, 23 f.; Ezech. 1, 3 cf. V. 4; Zach. 1, 7 cf. V. 8; dasselbe was חָזוֹן bedeutet חָזוּת oder חָזוּת; 2 Chron. 9, 29; Jer. 21, 2; 29, 11.

[3] Knobel, a. O., I. Bd., S. 176 ff.

wird von dem « Sehen » der falschen Seher, und aus dem oben Angeführten geht ebenfalls hervor, das חֹזֶה in späterer Zeit für den Lügenseher gebraucht wurde [1]. Doch liegt diese Bedeutung nicht in der Wurzel, sondern ist durch den Gebrauch entstanden und aus den Stellen ergibt sich indirekt, was ein richtiger Seher ist. Für jeden Fall bleibt auch für den חֹזֶה das Medium : Gott [2]; der Lügenseher aber gibt fälschlich vor, dass er durch Jahwe sehe, wie die heilige Schrift das oft hervorhebt.

6. רֹאֶה, חֹזֶה, נָבִיא, נְבִיאִים = Seher, Schauer, Nabi, Nebiim.

Wir stimmen mit Kraetzschmar [3] und seinen Anhängern im allgemeinen überein, wenn sie einen Unterschied aufstellen zwischen den Sehern und den Nebiim. (Letzteren Namen gebraucht Kraetzschmar konstant für die nach ihm mit heiligen Narben gezeichneten, vom Bettel lebenden Ekstatiker.) Die Nebiim stehen auch nach unserer Meinung absolut nicht auf der Höhe der Seher, wie wir sie gekennzeichnet haben. Dagegen finden wir, dass der רֹאֶה mit dem נָבִיא identisch ist, oder praktisch ausgedrückt : es ergibt sich nach uns die kontinuierende Reihe (um wenigstens die Hauptverbindungslinien zu ziehen) : Samuel-Gad-Nathan-Ahia-Iddo-Elias-Elisäus-Amos u. s. w.

Um diese unsere Ansicht näher zu begründen, müssen wir wieder auf die Ausführungen Kraetzschmar's zurückkommen.

Bei einem flüchtigen Überblick über die unter Nr. 3 gegebenen Ausführungen muss dem Leser zunächst eine gewisse Unsicherheit in der Zeichnung der unterscheidenden Merkmale des רֹאֶה resp. חֹזֶה und den von uns in gleicher Linie aufgeführten

[1] König, Offenbarungsbegriff, 2. Bd., S. 29 ff. Fürst, a. O., s. W. חָזָה. Wir können freilich mit den Schlussfolgerungen, die König aus seinen Ausführungen gezogen hat, nicht einverstanden sein ; denn zwischen dem « Nicht-Sehen » und dem Sehen mit leiblichem Auge gibt es doch noch ein anderes Sehen : mit dem Auge des Geistes, das wir dem *Seher* zuschreiben.

[2] 2 Chron. 26, 5.

[3] Kraetzschmar, a. O., S. 9.

Propheten, auffallen. Von dem רֹאֶה sagt Kraetzschmar : « Er gehört zu der Klasse der Enthusiasten, die der Geist treibt, wo und wann er will » (a. O., S. 20)[1]. « In dieser Hinsicht steht der *Seher* dem *Nabi* nahe » (S. 21). Ferner : « Den Seher unterscheidet vom Nabi der mangelnde Zusammenhang mit der Jahwe-Religion ». S. 21 und 22 : « Eine enge Berührung der hervorragenden Seher mit jenen auf hoher Warte stehenden Propheten (Hinweis auf S. 17, wo von Elias, Nathan, Micha bis zu Amos und weiter die Rede ist) ist nicht zu verkennen ». Seite 23 wörtlich : « sie laufen zusammen in dem ihnen gemeinsamen Eintreten für Jahwe und Eifern für seine und seines Volkes Ehre ». Und daselbst : « Das in einander Übergehen von Sehertum und Nebiismus in diesen ihren hervorragenden Vertretern macht es oft schwierig, die Frage zu beantworten, ob eine dieser Persönlichkeiten richtiger als Seher oder als Prophet auszusprechen sei ». (Gemeint sind von den Sehern : Mose-Debora-Samuel und von den Phropheten Elias, Elisäus u. s. w. Cf. Anm. 1, S. 23). S. 24 f. : « Und doch hat sich in Israel auch das Sehertum nicht völlig dem alles durchdringenden allgewaltigen Einflusse der Jahwereligion entziehen können ; allerdings tritt dies nur bei den führenden Geistern deutlicher hervor ». Diese Zugeständnisse gegenseitiger Ähnlichkeit zwischen Seher und Nebiim in ihren beiderseitigen grössten Vertretern sind gewiss beachtenswert. Nur scheint dem Gelehrten entgangen zu sein, dass in verschiedenen Richtungen diejenigen Männer die hervorragendsten Vertreter derselben sind, welche die unterscheidenden Merkmale der Richtung am klarsten in sich verkörpern, und dass zwei in sich verschiedene Richtungen in ihren hervorragendsten Vertretern sich nie berühren, sondern im Gegenteil am weitesten sich entfernen. Wenn eine Berührung hier statt hatte, so konnte sie nur in den schlechtesten Vertretern der beiden Richtungen statt

[1] Wie unmöglich es ist, einen wirklichen Unterschied zwischen dem רֹאֶה und נָבִיא aufzustellen, beweisen auch die Ausführungen Smend's (a. O., S. 81). Elias erscheint ihm wesentlich als רֹאֶה, Elisäus gehört mehr zu den « בְּנֵי הַנְּבִיאִים ». Und doch gehören wieder beide zu den Nebiim.

haben. Entweder stimmen also die unterscheidenden Merkmale der Richtungen nicht, oder wir haben einen Rückschritt in der Prophetie zu verzeichnen. Letzteres nimmt niemand an, wir haben also ersteres.

Damit könnten wir uns begnügen und auf die Erklärung betreff der Namens רֹאֶה und נָבִיא durch den Glossator 1 Sam. 9, 9 verweisen : « Was man heutzutage נָבִיא *nennt, hiess* ehedem רֹאֶה [1] ». Können wir mehr Klarheit wünschen ? נָבִיא ist ein anderer Name für רֹאֶה ; denn was man zur Zeit des Glossators unter einem Nabi verstand, dasselbe war früher unter dem Namen רֹאֶה bekannt. Doch da die Sache von höchster Bedeutung ist, wollen wir noch genauer auf dieselbe eingehen.

Kraetzschmar hat bei seiner Schilderung nicht immer genau zwischen dem Seher unterschieden, der durch äussere Mittel den Willen Gottes zu erkennen sucht und dem Seher, durch den Gott redet ; sonst hätte er nicht einfachhin schreiben können, dass der Seher sich begnüge, einzelne Seiten des Wesens der Gottheit abzulauschen. In Wirklichkeit erlebt jeder Seher, den Gott sehen lässt, durch dieses Sehen in seinem Innern etwas. Der Gelehrte gibt schliesslich eine Reihe von Stellen an, aus denen wir sehen sollen, wie schwer es war, die beiden Begriffe bei den Hauptvertretern beider Richtungen zu trennen. So werde Samuel wie Elias und Elisäus mit den Nebiim in Verbindung gebracht (1 Sam. 19, 18 ff.) ; so Debora als Prophetin bezeichnet (Jud. 4, 4) ; so werde Amos von Amasia zu den Nebiim gezählt und doch mit Seher [2] angeredet.

Nun wenn wir hier nicht eine Gleichheit derselben durch verschiedene Namen bezeichneten Sache annehmen wollen, so bleibt uns nur noch übrig : entweder auf jede Untersuchung von רֹאֶה und נָבִיא zu verzichten, oder aber mit demselben Recht in der Reihe weiter zu fahren und zu sagen : Nathan wird fälschlich נָבִיא genannt, er war Seher wie Gad ; Michaeas, der Sohn Jimla's,

[1] Oder die LXX : ὅτι τὸν προφήτην ἐκάλει ὁ λαὸς ἔμπροσθεν ὁ βλέπων. Den Propheten nannte das Volk ehedem Seher.

[2] Kraetzschmar, a. O., S. 23.

war Seher wie 1 Reg. 22, 19 ff. klar beweist; Elias ist ein Roëh [1], ebenso Elisäus, denn der Umstand, dass man sie (besonders Elisäus) öfters bei den בְּנֵי הַנְּבִיאִים als deren Vorgesetzte, findet, ist kein Beweis dafür, dass sie selbst zu ihnen gehörten, wie ja gerade Elisäus vom Pfluge weg zum נָבִיא ausersehen wurde. Dann hatte man schon den Mose ganz und gar verkannt, da er nie Seher genannt wird; dann hat man einen Samuel ganz falsch beurteilt, denn von ihm heisst es: « Von Dan bis Bersabee erkannte ganz Israel, dass Samuel ein getreuer נָבִיא des Herrn sei [2] »; dann sind Gad, Iddo falsch beurteilt worden, da sie alle den Namen נָבִיא neben dem Namen רֹאֶה resp. חֹזֶה führen.

Gehen wir mehr auf das einzelne ein.

Wenn man sagt, der Unterschied sei, dass der eine (Seher) etwas sehe, wo der andere (Nabi) etwas erlebe, so hatte Kraetzschmar zunächst nur die « Nebiim » im Auge, die er für Ekstatiker hält.

Die Nebiim haben wir nach dieser Seite schon behandelt und überhaupt selbst als von Samuel verschieden erklärt und ihnen ihre gebührende Stelle angewiesen.

Ein Samuel hat, soweit wir ihn aus der Schrift kennen, innerlich dasselbe erlebt, was ein Elias u. a. Es war bei allen das Wort Gottes, das sie innerlich geschaut, gefühlt haben, Gottes Offenbarung, die sie erhalten haben.

Macht man bei Schilderung eines Samuel, resp. eines Sehers darauf aufmerksam, dass man zu ihm gekommen sei, um Rat und Antwort zu erhalten, so können wir bemerken, dass wir den Samuel sehr selten in dieser Sehertätigkeit finden, während er stets in die Geschicke des ganzen Jahwestaates entscheidend eingreift. Zu *den Nabi's* auf der anderen Seite geht auch der Privatmann, um Rat und Antwort in privaten Angelegenheiten zu holen und erhält sie.

Der König Jeroboam schickt seine Frau zum Propheten Ahias nach Silo, damit sie den Propheten in Betreff seines

[1] Cf. Smend, a. O., S. 81.

[2] 1 Sam. 3, 20.

kranken Sohnes frage: « Nimm auch 10 Brote mit und einen Rosinenkuchen und einen Topf Honig [1] ».

Was es für eine Bewandtnis mit den äusseren Merkmalen der Nebiim gegenüber den רֹאִים hat, haben wir bereits gesehen. Man kann ebensowenig behaupten, dass die Nebiim eine besondere Tracht und heilige Narben hatten, als man behaupten kann, die Seher hätten keine solchen Zeichen gehabt.

Nun, was ist von dem Zusammenhang des Sehers und Nabi's mit der Jahwereligion zu halten?

Bei den Personen der beiden Klassen, um die es sich für uns handelt, hat Kraetzschmar auch eine Ähnlichkeit zugestanden (Samuel-Elia-Elisa u. s. w.). Gehen wir auch hier mehr ins Einzelne ein.

Man ist geneigt, ja durch die Konsequenz der modernen Ansicht gezwungen, einen Moses unter die Seher einzureihen.

Es ist wahr, die moderne Kritik hat dem in der heiligen Schrift als der bedeutendste Mann geschilderten Moses wenig Sympathien entgegengebracht und seine Bedeutung auf ein Minimum reduziert. Aber man hat bis jetzt allgemein diese Bedeutung in dem Zusammenhang mit der Jahwe-Religion gefunden und so wird es auch bleiben müssen, so lange man Moses als historische Persönlichkeit betrachtet und nicht einen Moses unabhängig von jeder Schilderung der Schrift nach eigener Vorlage zeichnet.

So sagt z. B. der Gelehrte Cornill, der auf Grund der biblischen Schilderung des Elias ganz richtig das Axiom aufstellt: « Wo Rauch ist, da muss auch Feuer sein und wo viel Rauch ist, da muss auch ein grosses Feuer sein [2] », der aber trotz des grossen Rauches, der aus dem biblischen Bericht über Moses und Samuel aufsteigt, als Ursache desselben kaum einige Funken bestehen lässt — unter anderem von Moses: « dass er der israelitischen Nationalität die *religiöse Weihe* und die *religiöse Grundlage* gegeben habe, welche sie befähigt habe, nicht nur

[1] 1 Reg. 14, 1 ff. cf.; ferner 1 Reg. 22, 5 ff.; 2 Reg. 3, 13 ff.; 2 Reg. 4, 22 ff.; 2 Reg. 8, 8 ff.

[2] Cornill, a. O., S. 29.

sich selbst zu erhalten, sondern auch sich auszubreiten und erobernd vorzugehen [1] ». Und weiter daran anschliessend : « Überall sehen wir die Anstösse in allen Wendepunkten der israelitischen Geschichte von der Religion ausgehen. Das zeigt uns schon das älteste uns erhaltene Produkt der hebräischen Literatur, das herrliche sogenannte Lied *der Debora* u. s. w. [2] ». Und Debora soll *Seherin* gewesen sein. Ferner im Anschluss hieran : « Ebenso steht an der Spitze des Königtums *Samuel*, ein gotterleuchteter Seher, welcher das Elend des Volkes auf betendem Herzen trägt und den Ausweg aus der Not und Bedrängnis klar begreift, der in dem Benjamiten Saul den Mann der Zeit erkennt und in dessen Heldenseele den zündenden Funken wirft und ihm *die religiöse Weihe* für sein Vorhaben mit auf den Weg gibt [3] ». *Das sind gerade die Personen, die Kraetzschmar als Seher bezeichnet :* Moses — Debora — Samuel, die mit der *Jahwereligion* in *mangelndem Zusammenhang stehen sollen.*

Was wollen wir für einen religiösen Unterschied zwischen Samuel und Elias oder Elisäus aufstellen ? Saul kommt zum Seher, um Aufschluss über die verlorenen Eselinnen zu haben und wird von diesem zum theokratischen König gesalbt. War nicht Samuels ganzes Leben ein Eifern für Jahwe, wie das der Prophetengestalten Elias, Elisäus ? Der Grundgedanke ist immer derselbe. Die Jahwe-Religion zieht sich überall hindurch, aber die religiösen Verhältnisse waren nicht immer die gleichen, darum auch nicht immer die gleichen Mittel zum Zweck nötig.

Die Ausführungen des oft erwähnten Gelehrten haben also direkt und indirekt unsere Ansicht nur bestätigt : *Zwischen Moses — Samuel — Elias — Elisäus u. s. w. ist kein realer Unterschied, sondern ein nomineller ; die Prophetenscharen gehören nicht in diese Reihe.*

Positive Beweise für die Gleichheit des biblischen רֹאֶה und נָבִיא bilden dann zunächst die Übersetzungen der LXX, Vulg.

[1] Cornill, a. O., S. 27.
[2] Cornill, a. O., S. 28.
[3] Cornill, a. O., S. 28.

u. a., die diesen Namen oft entsprechend der Übersetzung des נָבִיא wiedergeben. Dahin gehört dann noch der Umstand, dass die רֹאִים resp. חֹזִים fast ausschliesslich auch den Namen נָבִיא führen; und zwar kann es für dieses Faktum ganz gleichgiltig sein, ob נָבִיא ein neben רֹאֶה herlaufender Name war oder ein späterer Name. Ja im letzten Falle wäre der Beweis fast noch wirkender, indem man die Benennung נָבִיא und damit den Gegenstand der Benennung auf Personen übertrug, die sonst einen ganz andern Namen führten. Das geschah sicher dann nicht, wenn man nicht auch überzeugt war, dass die Sache die gleiche war.

Die Gleichheit beider Namen beweisen sodann die Analogie der Roïm anderer Völker mit den hebräischen Propheten, wenigstens *der Idee nach*. Die Männer, welche man bei den andern Völkern Seher nannte, sind ihrer Idee nach, die sie vertreten, Gegenstücke zu den Nabi's der Hebräer.

Die beiderseitige Idee ist: das sich Nähern der Gottheit zu der Menschheit, ja das Besitzergreifen Gottes von gewissen privilegierten Menschen zum Nutzen der andern Menschen. Dieser Gott lässt nicht nur etwas sehen, sowohl den Sehern der andern Völker, als dem Seher resp. Nabi in Israel; nein! er nimmt zu gewissen Zeiten gleichsam Besitz von ihnen und lässt sie ein inneres Gottesleben führen. Das ist die beiderseitige Idee, in der sich die Seher anderer Völker mit den Propheten Israels einen; das bildet das Wesen von beiden. Aber jetzt kommt das unterscheidende Merkmal: Der heidnische Seher muss, um diese Idee zu verwirklichen, auf natürlichem gewaltsamem Wege, auf nervenerschütternde Weise sich zur Gottheit emporringen, während Jahwe in sanftem Geisteswehen sich auf Israels Propheten herablässt, um, dessen Natur erfassend, dieselbe wieder zur heiligen, übernatürlichen Gottesverbindung zu erheben. Dort ist gestörte Natur, hier verklärte Natur zur Übernatur erhoben [1].

[1] Cf. Giesebrecht, a. O., S. 87, wo er auch Smend und Wellhausen citiert, die nicht umhin konnten, das übernatürliche Moment der israelitischen Propheten zu betonen; so von den Neueren auch Michelet, in seinem ganzen Vortrage; Kittel, a. O. bes. S. 13 ff.

7. Kraetzschmar's Problem über die Verschmelzung von רֹאֶה und נָבִיא.

Auf wenigen Seiten behandelt der Gelehrte seinen dritten Teil; nämlich die beiderseitige Verschmelzung der Namen רֹאֶה und נָבִיא zur Zeit der Schriftpropheten.

Hatte Amos noch energisch protestiert, Nabi zu heissen und zu sein, so war es schon Isaias, der sich feierlich Nabi nennt und damit dem Namen נָבִיא zum endlichen Siege über רֹאֶה verhalf [1].

Amos war schon Seher und Nabi. Das erste, weil er Gesichte sieht, das letzte, weil er in seiner ganzen Person Verkörperung Jahwes ist [2].

Dann schildert der Gelehrte in den folgenden Seiten (S. 29-32) den Fortschritt der Schriftpropheten über die früheren Seher und Propheten. Wir können uns für unsern Zweck ebenfalls kurz fassen.

Dass רֹאֶה nicht einfach ein « Gesichte-Seher » ist, hat u. a. schon Knobel [3] hervorgehoben und haben wir zur Genüge oben bewiesen. רֹאֶה bedeutet nach dem, was die Untersuchung über diesen Namen zeigte, « den Empfänger göttlicher Offenbarung » und steht wie חֹזֶה im Gebrauch auch als Verkünder dieser Offenbarung, wie auf der anderen Seite נָבִיא der Verkünder göttlicher Offenbarung ist und im Zusammenhange als deren Empfänger bezeichnet wird, da es jeweilig immer eine und dieselbe Person ist, zu welcher der Herr geredet, damit sie weiter rede, und welche weiter redet, was der Herr geredet.

So haben wir oben gesehen, wie die Denominativa von רָאָה oft wechseln mit denen von דָּבַר oder אָמַר; so haben wir neben רֹאֶה die Benennungen נָבִיא; so nennt Amasias den Amos חֹזֶה und bezeichnet seine Tätigkeit mit einer Flexion von נָבָא, so werden auf der andern Seite Flexionen von רָאָה häufig mit denen von נָבָא verbunden.

[1] Kraetzschmar, a. O., S. 24.
[2] Kraetzschmar, a. O., S. 28.
[3] Knobel, a. O., I. Bd., S. 107.

So tragen z. B. Moses und Samuel den Namen אִישׁ הָאֱלֹהִים, wie die Propheten Elias, Elisäus u. a.; ein Name, der später nicht mehr vorkommt, also nicht zurückgewirkt hat, nicht spätere Übertragung ist.

Dass ein Fortschritt bei den späteren Propheten stattgefunden, wird niemand leugnen; das war ein Fortschritt der Offenbarung, die nicht vom Propheten oder der Geschichte abhing, und die der Herr ebenso gut dem Samuel offenbaren konnte wie dem Isaias [1].

Je näher Christus, die Sonne der Gerechtigkeit kam, um so heller strahlte das Licht vom Himmel her.

Überblicken wir den Gedankengang des gelehrten Professors über רֹאֶה und נָבִיא nochmals in seiner Gesamtheit.

Die geschichtliche Entwickelung, um die es sich bei Kraetzschmar eigentlich handelt, ist nach ihm:

Samuel, ein Seher, so nahe verwandt mit den Jahrhunderte später auftretenden grossen Nabi's; dann zur selben Zeit umherziehende ekstatische *Nebiim,* nicht verwandt mit ihm; später diese Nebiim in Vereinen lebend, von geringer Bedeutung, nebenher Gestalten, wie ein *Elias,* von dem Wellhausen [2] sagt, dass er einsam als die grandioseste Heldengestalt in der Bibel über seine Zeit hervorrage, nahe verwandt mit Samuel; und an diese nur so ohne Weiteres *anknüpfend* die *Schriftpropheten* in ihrer plötzlichen Vereinigung von רֹאֶה und נָבִיא, obgleich Kraetzschmar nach Samuel keinen Seher, jedenfalls aber keinen hervorragenden Seher mehr angeben kann und auch nicht angibt. Der Gelehrte weist zwar noch auf Ezech. 13, 19 hin, wo von minderwertigen Sehern, « die um weniger Groschen willen verlorene Sachen wiederschafften », die Rede sein soll. In der Stelle ist aber die Rede von den sogenannten Volkspropheten, « die für Israel Gesichte des Friedens schauen, während doch kein Friede ist ». Wenn man übrigens nur nach Belieben an grosse Prophetengestalten anknüpfen konnte, warum hat man nicht schon früher

[1] Cf. darüber bes. S. Thomae: S. Theol. 2 a 2 ae, qu. 174, a. 4 und a. 6.

[2] Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte, S. 52.

z. B. an die Gottesmänner angeknüpft und warum haben vor allem nicht die Prophetenschüler an ihre Meister in ihrem eigenen Interesse angeknüpft? Kann man darauf eine Antwort geben?

Es kann sich wohl niemand des Gefühles erwehren, dass man hier den Versuch angestellt hat, ein grosses Stück alttestamentlicher Geschichte zu machen, dass der Versuch aber, trotz aller Gewalt, an zu grossen Schwierigkeiten gescheitert ist. Ein solcher Versuch mit den sogenannten Nebiim war wenigstens nicht unmöglich, wenn auch gekünstelt. Umherziehende Ekstatiker konnten sich schliesslich zu sesshaften Vereinen ausbilden, doch ist schon diese Bildung aussergewöhnlich und ohne Analogon. Das Treiben der heutigen Derwische ist seit Jahrhunderten dasselbe, die Fakire haben sich nie geändert, es ist eben ein solches Gebahren, wie wir es bei ihnen und schon bei den kananitischen Nebiim finden, der höchste Ausdruck menschlichen Ringens. In geordneten Vereinen leben, wäre nach dieser Idee Rückschritt gewesen.

Wirklich einsam und wunder- und sonderbar ragen aber neben diesen Männern dann gigantische Gestalten wie Elias und Elisäus hervor, denen Jahrhunderte vorher ein Seher Samuel schon so ähnlich war. Woher kommen sie, wodurch unterscheiden sie sich so auffallend von den übrigen Propheten? Gleiche Erscheinungen haben gleiche Ursachen, wie verschiedene ihrerseits andere Ursachen zur Voraussetzung haben.

Eine verbindende Brücke zwischen den wilden Ekstatikern und den « Männern des Wortes und der Tat », von denen der scharfe Kritiker Wellhausen sagt, dass die Offenbarung Jahwes durch sie das grösste Wunder der Geschichte sei, gibt es nicht [1]. Solche Männer haben andere Ursachen, andern Zusammenhang. Die heilige Schrift hat sie Mann an Mann gereiht und wie Glieder einer Kette aneinander gefügt, die sich nicht durchbrechen lässt. Grosse Gestalten reihen sich an grosse Gestalten, als derselbe Effekt derselben Ursache.

Nach allen diesen Ausführungen dürfen wir ruhig zu der alten Ansicht stehen, die den Namen רֹאֶה als Prophetennamen

[1] Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte, S. 69.

annimmt und dessen Träger den Propheten gleichstellt, wie 1 Sam. 9, 9 es klar sagt.

Wir fügen hier noch eine Kritik der Broschüre Kraetzschmar's von P. Volz [1] bei, die uns nach Fertigstellung unserer Arbeit in die Hand kam. Volz bringt seine Bedenken gegen die Ausführungen des Gelehrten in folgenden Fragen vor: « Sind die in 1 Reg. 18, 28 f. gezeichneten Baalspropheten mit den Nebiim zu vergleichen und sind letztere wirklich eine Entstehung aus der kanaanitischen Religion, da sie doch die Erregung für des Volkes und des Gottes Not zum Rasen treibt? « Wie verhalten sich die 400 Propheten von 1 Reg. 22 zu der Prophetenzunft unter Elia, die sich gegen Achab feindlich stellt? Ist der einsame Elia mit den Nebiim so eng zu verbinden und ist andererseits zwischen Elia, Samuel und den Schriftpropheten, denen doch auch manches Naturhafte anklebt, ein solcher Einschnitt zu ziehen? » Damit sind freilich so ziemlich die gesamten Ausführungen Kraetzschmar's vor ein Fragezeichen gestellt. Volz fährt weiter : « Ich glaube eher, dass wir in Elia, Micha b. J., in Samuel u. s. w. besondere Gestalten zu sehen haben, die nicht mit den landläufigen Gruppen zusammenzustellen sind, und dass wir unterscheiden müssen zwischen den von Gott herausgelesenen Offenbarungsträgern von Mose an über Amos hinaus und den eigenmächtigen Enthusiasten, deren Weg sich freilich manchmal mit dem der andern kreuzte. » Diese Ansicht haben auch wir im Verlauf der Abhandlung zu erweisen gesucht und wir können diesbezüglich Volz beistimmen. Betreffs der Verschmelzung von Seher und Nebiim bemerkt Volz noch : « Im Übrigen verschwand wohl der Seher im Nabi (auch in der Sprache), weil die Seher ausstarben und die Nebiimgilden in Ermanglung des Zündstoffes in das ruhigere Geschäft des öffentlichen oder privaten Ratgebers eintraten. Allmählich haben sich dann die alten Ekstatiker in die falschen Propheten verwandelt ».

Inwieweit wir auch hierin mit Volz übereinstimmen, geht aus unseren Ausführungen genugsam hervor.

Aber, möchte man fragen, woher dann der Name נָבִיא schon

[1] Theol. Lit. Z., 26. Jahrg. 1901, S. 640.

zur Zeit des Moses und noch früher, also viel früher als Samuel und somit früher, als der Name רֹאֶה ? Die Ansicht, dass der ganze frühere Gebrauch von נָבִיא spätere Übertragung sei, ist nicht zu billigen.

Die Stelle 1 Sam. 9, 9 sagt auch im masor. Text nicht, dass der Name נָבִיא zur Zeit Samuels für Samuel nicht gekannt gewesen wäre, die Stelle ist nicht exklusiv für נָבִיא.

Wir ziehen die Lesart der LXX, 1 Sam. 9, 9 betreffend vor, welche zu verstehen gibt, dass der Name נָבִיא nicht volkstümlich gewesen sei [1]. Saul und sein Begleiter gebrauchen den Namen zum ersten Male, als sie mit den wasserschöpfenden Mädchen reden, vorher nennen sie den Samuel « Mann Gottes ». Damit ist auch der im Volke geläufige Spruch : « Auf ! Lasst uns zum Seher gehen » (V. 9) erklärt. רֹאֶה ist also zur Zeit Samuels der volkstümliche Name für den Propheten gewesen [2]. רֹאֶה *ist der Prophet als Empfänger der Offenbarung.*

[1] Jedenfalls muss zugegeben werden, dass die Leseart : « לְנָבִיא הַיּוֹם » auffällig und schwerfällig ist. Aus הָעָם wurde also הַיּוֹם und darnach wurde יִקְרָא zu יִקָּרֵא geändert.

[2] Cf. P. Cornely S. J., Curs. Script. s. Introd. II. 2. pag. 268 ; P. Hummelauer S. J., l. c., p. 107 ; J. Corluy S. J., Dictionnaire Apologetique de la foi catholique, art. : « Prophète », ed. par J. B. Jaugey, 2me ed., p. 2661 ; Gesenius-Buhl, a. O., s. W. « רֹאֶה » ; Fürst, a. O., s. W. « רֹאֶה » ; Tholuck, a. O., S. 21 ; Bleek, Thenius, s. König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 59 ; Dillmann, Art., a. O., S. 606 ; De Wette, Einl. i. d. A. T., S. 295 ; Knobel, a. O., 1. Bd., S. 112 u. a.

III.

מַלְאַךְ יְהוָה = Bote des Herrn.

1. Die Bedeutung von מַלְאַךְ יְהוָה als Prophetenname.

Was zunächst die Etymologie des Wortes מַלְאָךְ betrifft, so halten wir mit Eduard König auf Grund der Bedeutung der Wurzel im Arabischen und Äthiopischen gegen Hengstenberg (Christologie III, 2, S. 31 f.) fest, dass der Stamm schon seiner ursprünglichen Bedeutung nach den Vollbringer einer Sendung, einer Botschaft, nicht den Vollbringer eines beliebigen Geschäftes bezeichnet [1]. Also מַלְאָךְ = Bote.

Der מַלְאָךְ als solcher handelt nicht aus eigener Initiative; er ist vielmehr in Ausübung seines Berufes von einem andern abhängig und steht nach dieser Seite hin im Dienstverhältnisse zu seinem Auftraggeber. Der Bote hat die Pflicht als eine Mittelperson die Botschaft von einem Terminus zu einem andern zu bringen; soweit als sein Dienstverhältnis reicht, soweit geht auch seine Aufgabe, seine Verantwortung. Er selbst darf an dem wesentlichen Inhalt seines Auftrages nichts ändern; er hat ihn so zu übermitteln, wie er ihn vom Auftraggeber erhalten; sei es Freuden- oder Trauerbotschaft, er hat sie zu verkünden, wie er sie erhalten.

[1] König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 79, Anm. 1.

Sein Ansehen erhält der Bote aus dem Ansehen seines Herrn, der ihn sendet, dessen Person und Interesse er andern gegenüber vertritt. Je höher also der Sender, um so höher auch der Gesandte. Der Prophet nun ist Bote des Herrn der Heerscharen, des Herrn über Himmel und Erde ; der das Recht hat, an jeden und alle Menschen Befehle und Botschaften zu schicken und nach dieser Seite hin kann also der Prophet der Bote an Könige und Fürsten, Priester und Volk, an die ganze Welt sein. Über die Bedeutung des Terminus מַלְאָךְ kann demnach keine weitere Schwierigkeit bestehen ; der Prophet steht zu Gott in demselben Verhältnis, wie ein Bote zu seinem Auftraggeber.

Wir haben für die Untersuchung dieses Namens nur eine einzige direkte Stelle [1]. « Es sprach Aggäus der Bote des Herrn, vermöge der Botschaft des Herrn ; er sprach, ich bin mit euch, spricht der Herr [2] ».

Ohne Zweifel gehören hierher dann 2 Chron. 36, 16, wo es heisst, dass der Herr sein untreues Volk und dessen gottlose Priester täglich durch seine Boten ermahnt habe, diese aber seine Reden und seine Propheten verachtet haben. (V. 17.) Hier stehen die נְבִיאִים in Parallele zu מַלְאָכִים als sinnverwandte Begriffe. Eine andere Stelle, die noch hierher gehört, ist Is. 44, 25. 26. Hier sind die « מַלְאֲכֵי יְהוָה » in Verbindung mit עֶבֶד יְהוָה und im Gegensatz zu den Wahrsagern, Weisen und Zauberern gestellt, welche letztere der Herr verkehrt und zu Toren macht, während er seines Knechtes Wort bestätigt und seiner Boten Rat erfüllt [3].

Der Herr aber als getreuer Herr gibt nicht nur seinen Boten

[1] Agg. 1, 13.

[2] Es ist absolut kein Grund vorhanden, die Stelle als interpoliert zu betrachten, wie dieses z. B. Nowack (in seinem Handkommentar z. A. T.) Die kleinen Propheten », zu Agg. 1, 13, getan.

[3] Hierher gehört auch Malach. 3, 1. Cf. Mark. 1, 2. Es ist hier von zwei Boten die Rede, von denen der eine sich zum andern wie Herold zu seinem König verhält ; wie man hier an Elias denken kann, ist nicht begreiflich. Es kann nur vom Propheten Johannes d. Täufer und von Christus dem Herrn und Herrscher die Rede sein, wie Markus das klar interpretiert hat (Mark. 1, 2).

den Rat, die Botschaft, sondern er erfüllt sie auch, damit nicht der Bote als Lügner gekennzeichnet wird [1]; er muss sie aber auch erfüllen, da der Prophet ja in des Herrn Namen und dessen Worte verkündet. Auch Jer. 42, 19 gehört hierher [2]; « Wer ist blind, wenn nicht mein Knecht, wer taub, wenn nicht der, zu dem ich meine Boten schickte ? »

Aus den angeführten Stellen geht klar hervor, dass der Name מַלְאַךְ יְהוָה sich der Bedeutung von נביא erklärend und bestätigend anreiht; der Prophet als מַלְאָךְ ist Überbringer der Botschaft des Herrn an sein Volk.

2. Der weitere Gebrauch des מַלְאַךְ יְהוָה in den Schriften des A. T. und dessen Verhältnis zum מַלְאַךְ יְהוָה als Prophetenname.

Es erübrigt uns noch, den anderweitigen Gebrauch dieses Terminus, wie er im A. T. vorkommt, zu untersuchen, um dadurch die etwaige Ähnlichkeit oder Verschiedenheit gegenüber dem Prophetennamen festzustellen. Der מַלְאָךְ Jahwes spielt im A. T. eine grosse Rolle. Er ist, wie Rhiem richtig bemerkt,

[1] Cf. auch Duhm: Erklärung zu Isaias, in Nowack's Handkommentar z. A. T. Göttingen 1892, S. 312.

[2] Der masoretische Text ist hier offenbar verdorben. Nach demselben würde die Stelle heissen: wer ist blind, wenn nicht mein Knecht und wer taub, wenn nicht die Boten, die ich gesandt. Man hat an die Lehrer Israels gedacht bei den « מַלְאָכִים », allein im ganzen Kapitel ist nur vom ungehorsamen Volk die Rede. Es ist an und für sich schon unwahrscheinlich, dass unter den Blinden das Volk und unter den Tauben in derselben Verbindung von dessen Lehrern die Rede sein sollte. In Vers 20 ist vielmehr klar ausgedrückt, dass unter den Blinden und Tauben derselbe zu verstehen ist, nämlich das Volk. Fürst, a. O., s. W. מַלְאָךְ hat das erkannt, jedoch hat er unter den מַלְאָכִים auch das Volk verstanden. Diese Erklärung ist rein undenkbar und dem A. T. fremd und schon wegen des עֶבֶד, das im Singular steht, unwahrscheinlich. Wir halten uns demnach an die Vulgata, welche die Stelle klar gibt: « Quis *caecus* nisi *servus meus*, et *surdus*, nisi *ad quem* nuntios meos misi ».

das Hauptorgan des Bundesgottes zur Ausführung seiner Reichszwecke, zum Schutz und zur Leitung seines Eigentumvolkes [1] und steht somit in besonderer Beziehung zu Israel und zum Gottesstaate [2].

Der « מַלְאַךְ יְהוָה » ist das Werkzeug in der Hand des Herrn und als solches besonderer Vermittler der Botschaften Gottes an sein Volk [3], wie überhaupt die Mittelsperson zwischen Jahwe und seinem Volk, zwischen Himmel und Erde.

Er tritt auf entweder im Symbole [4] oder in Menschengestalt [5] und ist durch die Art und Weise seines Erscheinens, Auftretens und seines Verschwindens als überirdisches Wesen sofort erkenntlich.

In seinen Reden, sagt Rhiem weiter, ist er in dem Masse Organ Jahwes, dass in der Regel seine eigene Persönlichkeit hinter die Person Jahwes zurücktritt und seine Erscheinung nur noch als sichtbare Darstellung Jahwes selbst aufgefasst wird [6].

Wie jedermann sieht, deckt sich der Beruf des Propheten als « מַלְאַךְ » Jahwes wesentlich mit dem des Gottesengels, seine Stellung im Gottesreiche ist wesentlich dieselbe ; er ist vor allem wie jener Offenbarungsvermittler. Auch er ist das Organ, das Werkzeug seines Herrn und wird gewissermassen mit ihm eins, seine Person tritt hinter der seines Herrn zurück, wie es einem Boten gegenüber seinem Herrn zukommt ; seine Rede ist des Herrn Wort.

Der Unterschied ist, dass der Prophet ein irdisches Wesen bleibt im ganzen Auftreten, demnach auch seine Person nicht so verwachsen, sagen wir verschmolzen ist mit der seines Herrn. Während der מַלְאַךְ יְהוָה , von dem wir oben geredet, gleichsam in einer Person mit dem Herrn redet, unterscheidet sich der

[1] Z. B. Gen. 48, 16 ; Exod. 23, 20 ff. ; 32, 34 ; 33, 2 ; Jos. 5, 13 ff. ; Is. 37, 36 ; Zach. 1, 12 ; 3, 3 f.

[2] Rhiem, a. O., S. 159.

[3] Z. B. Gen. 31, 11 ; Jud. 5, 23 ; 2 Reg. 1, 3, 15.

[4] Exod. 3, 2 ; 14, 19.

[5] Z. B. Gen. 16, 7 ; Num. 22, 22-25 ; Jos. 5, 13 ff. ; Jud. 2, 1 ff. ; 6, 11 ff.

[6] Rhiem, a. O., S. 160.

Prophet von seinem Herrn. Er sagt z. B. : « So spricht der Herr », « Worte des Herrn », « Ausspruch des Herrn », was beim « Engel Gottes » nie vorkommt, letzterer redet vielmehr oft, wie wenn er der Herr selbst wäre.

Auch der Priester des A. B. führt einige Male den Namen « מַלְאַךְ יְהוָה » (Mal. 2, 7) : « Die Lippen des Priesters sollen die Wissenschaft bewahren und das Gesetz soll man holen aus seinem Munde ; denn *ein Engel des Herrn* der Heerscharen ist er ».

Der Inhalt der Stelle ist : Der Priester muss die irdische Wissenschaft der Gesetzeskunde haben, um das Volk über dasselbe belehren zu können. Da das Gesetz von Gott gegeben, ist er als Interpret des Gesetzes Interpret des göttlichen Willens und als solcher « Gottes Bote [1] ». Aber die Offenbarung des Gesetzes, des göttlichen Willens selbst wird dem Priester nicht zu teil.

Der Unterschied zwischen dem Propheten als מַלְאַךְ und dem Priester als solchem liegt somit klar.

[1] Kath. Kirchenlexikon, 2. Aufl., Art. : « Engel » v. J. Becker, 4. Bd. Freiburg 1886, Spalte 503-523.

Cf. auch Herzog's R. E., 3. Aufl., Art. : « Bote des Herrn » von Cremer, 5. Bd. Leipzig 1898, S. 364-372 und 1. Aufl., von Kübel R., 4. Bd., S. 222.

IV.

עֶבֶד יְהוָה resp. עֶבֶד הָאֱלֹהִים

Knecht des Herrn resp. Knecht Gottes.

1. Die Bedeutung des עֶבֶד יְהוָה als Prophetenname.

Der Name kommt sowohl als Benennung für die älteren wie für die späteren Propheten vor, und steht für die Propheten im allgemeinen, wie für einen einzelnen derselben [1]. Was zunächst die Etymologie des Wortes עֶבֶד betrifft, so steht dieselbe ausser Zweifel; עֶבֶד bedeutet einen Diener, Knecht.

Der Name עֶבֶד schliesst seiner Natur nach ein doppeltes Moment in sich; nämlich das einer Überordnung und Unterordnung. Wir können uns den Begriff « Knecht » nur in Be-

[1] Von den Propheten im allgemeinen: 2. Reg. 9, 7; 17, 13. 23; 21, 10; 24, 2; Esr. 9, 11; Jer. 25, 4; 26, 5; 29, 19; 35, 15; 44, 4; Amos 3, 7; Zach. 1, 6; Dan. 9, 6. 10; im Besondern v. Ahias: 1 Reg. 14, 18; 15, 29; von Elias: 1 Reg. 18, 36; 2 Reg. 9, 36; 10, 10; von Jonas: 2 Reg. 14, 25; v. Isaias: Is. 20, 2; besonders aber von Moses, dem allein auch der Titel עֶבֶד הָאֱלֹהִים zukommt, z. B. Exod. 14, 31; Num. 12, 7. 8; Deut. 34, 5; Jos. 8, 31. 33; 9, 24; 11, 12. 15; 12, 6; 13, 8; 14, 7 u. a. als Knecht Gottes: 1 Chron. 6, 49; 2 Chron. 24, 9; Neh. 10, 30; Dan. 9, 11; — Letztere Benennung reiht sich ohne einen sachlichen Unterschied der ersteren an.

ziehung zu einer übergeordneten Person denken, die infolge irgend eines oder mehrerer Rechtstitel ein faktisches Recht auf den Dienst einer Person hat, welch letztere nach dieser Seite hin dann die Pflicht hat, diesen Dienst auszufüllen, soweit der Übergeordnete ein Recht hat [1], diesen Dienst zu fordern. Mit einem Wort: wir können, wenn wir von einem Knecht reden, denselben nicht von seinem Herrn, dessen Knecht er ist, von dem er in seiner Handlung beeinflusst wird, von dem er abhängig ist, dessen Willen er erfüllt und dessen Werkzeug er ist, trennen.

Nach dieser Seite hin ist dieser Name mit dem vorausgehenden nahe verwandt, indem beide Namen dieselbe Charakteristik einschliessen; jedoch ist letzterer Name seinem Wesen nach weiter. Der מַלְאָךְ ist der Botschafter, עֶבֶד aber ist zunächst eine Person, die einer anderen nach irgend einer Seite hin im allgemeinen ihre leiblichen oder geistigen Kräfte und Fähigkeiten zur Verfügung stellen muss.

Da jemand Knecht ist in Rücksicht auf einen Herrn, der nach irgend einer Seite hin ein Recht auf Dienst hat, so kann er auch nur in dieser Rückbeziehung zu seinem Herrn richtig geschätzt werden. Je hochgestellter der Herr, um so weiter erstreckt sich sein Recht auf Dienst, d. h. um so grösser und ausgedehnter ist seine Herrschaft, um so höher ist dann aber auch der Knecht, der die Angelegenheiten des Herrn vertritt. So kann selbst ein Fürst gegenüber einem höheren im Dienstverhältnis stehen, so ist ein Kriegsoberster Knecht gegenüber seinem Kriegsherrn (1 Sam. 29, 3), ein Kriegsknecht der Knecht des Kriegsobersten (2 Sam. 2, 12). So besteht auch unter den Knechten wieder ein Über- und Unterordnungsverhältnis, es gibt Ober- und Unterknechte.

Wenden wir diese allgemeinen Prinzipien nun speziell auf den Propheten als *Gottes-Knecht* an, so folgt, dass der Prophet als Knecht nur gedacht und verstanden werden kann, wenn wir ihn in stete Beziehung zu Gott, seinem Herrn bringen; es folgt, dass der Prophet in dieser Eigenschaft eine gewisse überragende

[1] Ein solcher Titel ist in der hl. Schrift: Kriegs- oder Schuldgefangenschaft, Gen. 17, 12. 27, oder Kauf, Gen. 14, 14.

Stellung inne hat, da ja der Knecht an der Würde seines Herrn im entsprechenden Masse teilnimmt. Weil aber Gott der Herr über Alles und Alle ist, so hat er ein Recht, dass Alle ihm in allem dienen, und somit muss ein jeder עֶבֶד יְהוָה in jeder Beziehung sein. Wenn diesen Namen trotzdem nicht jeder, sondern nur gewisse Personen ausdrücklich führen, so müssen dieselben in einem besonderen Dienstverhältnis zu Gott stehen und sich durch dasselbe vor Andern auszeichnen; dann aber müssen wir sogleich untersuchen, nach welcher Seite hin, aus welchem Grunde diesen Personen der Titel Gottes-« Knecht » per eminentiam zukommt, für welche besondere Dienstausführung sie von Gott in dessen Weltenreich als Knechte angestellt sind.

Nach welcher Seite hin ist also der Prophet Gottes Knecht, das ist die Frage, die sich nun zunächst ergibt.

Eine klassische, entscheidende Stelle für diese Untersuchung bildet Amos 3, 7; einesteils, weil hier die Knechte des Herrn in Verbindung mit den Propheten, den נביאים Jahwes vorkommen, andernteils, weil hier das Dienstverhältnis zwischen dem Herrn und seinen Knechten in nicht zu missverstehender Weise ausgedrückt ist. Die Stelle heisst: « Gott der Herr tut nichts, er offenbarte denn sein Geheimnis seinen Knechten, den Propheten ». Hier ist das gegenseitige Verhältnis des Dieners zum Herrn als das intimste geschildert; er offenbart selbst seine Geheimnisse seinen Knechten. *Dieser Gedanke : Die Offenbarung des Herrn seinen Knechten gegenüber, zum Zwecke der Weiterverkündung durch dieselben, ist allen Stellen, in denen von den Knechten als den Propheten die Rede ist, auffallend eigen, soweit überhaupt eine Erklärung den Stellen zu Grunde liegt und die Namen nicht nur Appellativa sind.* So z. B. 2 Reg. 17, 13. 23, wo ebenfalls in ergänzender Verbindung mit נביאים von dem Wort des Herrn an seine Knechte, die Propheten, die Rede ist; ebenso 2 Reg. 21, 10 : der Herr redete durch seine Knechte, die Propheten; 24, 2 dasselbe. So Zach. 1, 6; so heisst es Dan. 9, 6 : « Wir gehorchten nicht deinen Knechten, den Propheten, die in deinem Namen zu unseren Königen gesprochen, zu unsern Fürsten, unseren Vätern und dem ganzen Volk des Landes; ähnlichen

Inhalt hat V. 10. Auch wenn der Name von einzelnen Propheten gebraucht ist, hat er diese Bedeutung z. B. 1 Reg, 14, 15 « gemäss dem Worte, das er durch seinen Diener Ahias den Propheten geredet ». So von Elias 1 Reg. 18, 36 ; 2 Reg. 9, 36 ; 10, 10.

Eine klassische Stelle hierfür ist noch Num. 12, 7, wo der Herr sagt, dass er zu den andern Propheten in Visionen oder Träumen rede, zu seinem treuesten Diener Moses aber von Mund zu Mund, und nicht in Bildern und Gleichnissen. Der Plural von עֶבֶד als « Prophet » kommt überhaupt nur entweder in Verbindung mit נְבִיאִים oder in Parallele dazu vor. Darnach ist also der Prophet als Knecht des Herrn im Schriftgebrauch *Offenbarungsempfänger, insofern er in Bezug zum Herrn steht, Offenbarungsvermittler, in Bezug auf die Ausführung seines Berufes.*

Der Herr bestimmt und überwacht den Dienst seiner Diener ; er ist es, der am frühen Morgen die Knechte weckt und ihnen die Tagesarbeit anweist. So spricht der Herr durch den Propheten Jeremias : « Ich sandte an euch alle meine Knechte die Propheten und machte mich früh auf und sandte [1] ».

Es liegt dann natürlich im Interesse des Herrn selbst, dass er das, was er durch seine Knechte hat verkünden lassen, sei es Fröhliches oder Trauriges, auch ausführt. So heisst es Is. 44, 25. 26 vom Herrn : « Der die Zeichen der Wahrsager vernichtet, toll macht die Zauberer u. s. w. » ; « der seines Knechtes Wort bestätigt und seiner Boten Rat erfüllet ».

2. Der sonstige Gebrauch des עֶבֶד יְהוָה im A. T. und dessen Verhältnis zu עֶבֶד יְהוָה als Prophetennamen.

Wir haben noch die Aufgabe, zu untersuchen, in was für einem Verhältnis der Prophet als « עֶבֶד » zu den anderen Personen, die ebenfalls diesen Namen tragen, steht.

Zunächst scheint uns, müssen wir beachten, wer den Namen

[1] Jer. 35, 15 ; ähnlich 56, 4 ; 29, 19.

עבד gebraucht, ob der Herr selbst, oder der Knecht von sich seinem Herrn gegenüber, oder ein dritter. Im Munde des Herrn, speziell des Herrn der Heerscharen bedeutet der Name Knecht, den er jemand beilegt, eine Auszeichnung, eine Erwählung und einen Hinweis auf diese Bevorzugung, oder einen Hinweis auf den schuldigen Dienst, oder schliesst einen Vorwurf wegen nicht erfüllter Dienstleistung ein.

In diesem Sinne nennt der Herr besonders das Volk Israel seinen Knecht[1]: « Und du Israel, mein Knecht, Jakob, der ich dich erwählt habe, Same Abrahams, meines Liebhabers, der ich dich von den Enden der Erde erfasst, und von ihren entlegenen Orten gerufen und zu dem ich gesprochen habe: Mein Knecht bist du, ich habe dich erwählt und nicht verworfen ». Diese Stelle (Is. 41, 8 ff.) kann als locus classicus für alle ähnlichen gelten. Jeder Stichus des Verses 8 drückt dasselbe aus und Vers 9 resumiert noch einmal das Ganze. Jedes Volk ist an und für sich Knecht Gottes, Gott nennt aber Israel seinen besondern Knecht, weil er nur Israel zu seinem Heilsvolke erwählt, nur Israel speziell geleitet, aus Israel ein Gottesvolk machen will, dem er die Gesetze gab, wo er König sein wollte, weil nur aus Israel der Erlöser kommen sollte, auf den die Heilsökonomie vorbereitete. Israel sollte in ständigem Dienste zu seinem Herrn stehen. Zu diesem Knechte nun verhält sich der Prophet als Knecht wie ein Oberknecht, der in direktem Verkehre mit seinem Herrn steht und von ihm die Befehle und Anordnungen an die anderen Knechte erhält. Nie tritt Israel in direkten Verkehr mit Gott, wie der Prophet; des Propheten Dienstverhältnis zu Jahwe ist ein höheres, als das von ganz Israel; seine Sendung als Knecht Gottes geht an Könige. Fürsten und das ganze Volk Israel's[2].

Das hebt auch Eduard König bezeichnend hervor, wenn er dieselbe Parallele zwischen Israel als Knecht Jahwes und dem Propheten in dieser Eigenschaft zieht und sagt: « Die Propheten

[1] Is. 41, 8 ff.; 44, 21; 45, 4; Jer. 30, 10; 46, 27; Ezech. 28, 25; 37, 25 u. a.

[2] Z. B. Dan. 9, 6.

bilden einen kleineren Kreis von spezifisch höherer Würde. Sie wissen sich als die Führer dieser grossen Dienerschar, welche in mehr oder weniger abgeleiteter Weise ein Organ Gottes bildet [1] ».

Der Herr nennt dann das Volk Assur seinen Knecht. Wie das zu verstehen ist, darüber lässt uns der Kontext nicht im Unklaren [2]. Assur soll eine Zuchtrute seines Zornes und Grimmes zur Bestrafung seines untreuen Knechtes Israel sein ; im Vers 15 des Kapitels wird « Assur Beil und Säge » genannt, in der Hand Jahwes. Assur muss des Herrn Plan ausführen, ihm dienen ; aber es selbst hat weder eine Ahnung von seinem Herrn noch von dem Plan, den es in dessen Dienst ausführen soll. Es ist wie ein bewusstloses Werkzeug in der Hand des Werkmeisters. Dieselbe Idee enthalten auch die andern Stellen, wo Nebukadnezar [3] und Zorobabel [4] vom Herrn als seine Knechte bezeichnet werden. Es waltet hier einfach ein Dienstverhältnis ob, wie zwischen Herr und Diener im niedrigsten Sinne ; d. h. der Herr hat sie zu Werkzeugen seines Willens erwählt. Sie sind gleichsam Taglöhner, für bestimmte Zeit und bestimmte Geschäfte gedungen ; sie treten nicht in familiäres Verhältnis zum Herrn. Der Prophet als Gottesknecht steht zu diesen letzteren noch in einem entfernteren Verhältnis, als zu Israel als Gottesknecht ; er hat nur die Pflicht, Israel, dem besonderen Knechte Gottes, von diesem Dienstverhältnisse, das sein Herr mit Auswärtigen geschlossen, Mitteilung zu machen.

Dann haben wir Stellen, wo die betreffenden Personen sich selbst Gottes oder des Herrn Knechte nennen : so z. B. David [5], Salomo [6]. Im Munde der Diener ist es der Ausdruck der Anerkennung der Oberhoheit ihres Herrn über sie, und ebenso der Gnade dieser Bevorzugung, ferner der daraus sich ergebenden Pflicht des Gehorsams diesem Herrn gegenüber, wie endlich der

[1] König, Offenbarungsbegriff, I. Bd., S. 56.
[2] Is. 10, 5 ff.
[3] Jer. 27, 6 ; 43, 10.
[4] Agg. 2, 24.
[5] 2 Sam. 7, 25.
[6] 1 Reg. 3, 7.

Beteurung der Diensttreue [1]. Wenn jedoch ein Dritter diesen Namen von einer Person gebraucht, so geschieht es, entweder insofern er die Bezeichnung, die in einem der angegebenen Sinne bereits vorhanden, anwendet [2], oder besonders aber, um ein inniges Verhältnis einer Person zu Gott auszudrücken. In diesem Falle hat עבד dann die gewöhnliche Bedeutung: Gottes Diener, einer, der besonders Gott dient, ein Frommer, Gerechter, Heiliger [3]. Manchmals vertritt das Wort in der heiligen Schrift überhaupt nur, wie sonst im hebräischen Sprachgebrauch und auch in anderen Sprachen, die erste Person. Die Priester werden dann noch עבדי יי genannt, insofern sie Diener des Heiligtums des Herrn sind [4].

Aus allen diesen Ausführungen geht die bevorzugte Stellung der Propheten als Knechte des Herrn, in der Reihe der Knechte, klar hervor; der Herr hat kein Geheimnis, das er nicht seinen Dienern, den Propheten kundtun würde; in diesem vertrauten Freundes-Verhältnis steht sonst kein Knecht; *keiner* ist *Träger der Offenbarung, ausser dem Propheten.*

Nach diesen Untersuchungen sind die teils schiefen, teils unrichtigen Urteile über diesen Prophetennamen zu rektifizieren [5].

Von unseren Ausführungen aus müssen wir auch kurz einen Blick auf den « Isaianischen Knecht Gottes » werfen, insofern unsere Aufgabe dieses von uns fordert. Man hat unter dem bezeichneten Knechte Gottes das israelitische Volk, oder einzelne Personen desselben, wie z. B. Ezechias, Josias, Isaias selbst, Jeremias, Ezechiel, Esdras u. s. w. verstanden, oder auch die Schicksale des ganzen Prophetenstandes in der Schilderung dieses Knechtes bei Isaias wiedergefunden. Wir haben hier nur die Frage zu beantworten: Kann unter dem עבד יהוה bei Isaias ein einzelner

[1] Z. B. Ps. 119, 23. 38. 65 u. a.

[2] Z. B. Ps. 36, 1; 78, 70; 132, 10.

[3] Ps. 79, 10; 105, 6; 18, 1; 113, 1; 2 Chron. 6, 14 u. a., sowohl von einzelnen, als von mehreren zusammen.

[4] Ps. 134, 1; 135, 1.

[5] Cf. z. B. Schultz, a. O., S. 271; Knobel, a. O., 1. Bd., S. 111.

Prophet, oder der Prophetenstand verstanden werden, aus welcher Antwort dann von selbst die gleiche oder unterscheidende Stellung des isaianischen Gottesknechtes zu dem von uns bisher entwickelten prophetischen Gottes-Knechte sich ergibt.

Die Antwort auf diese Frage ist entschieden im verneinenden Sinn zu geben. Gerade das, was wir auf Grund unserer Ausführungen als bleibende Charakteristik für den Propheten als Knecht Gottes gefunden und festgesetzt haben, nämlich der nie fehlende Zusammenhang mit der Offenbarungsvermittlung, fehlt in der sonst weitläufigen Schilderung des fraglichen Knechtes bei Isaias. Ferner lassen sich Stellen wie Is. 42, 4. 7; 49, 9 ff.; 52, 13-15; oder die Beschreibung im Kapitel 53, nie auf einen Propheten oder gar auf den Prophetenstand anwenden, wie überhaupt die ganze Schilderung des isaianischen Gottes-Knechtes einen, den sonstigen Zeichnungen von Propheten und deren Tätigkeit, fremden Charakter trägt. So bemerkt Schenkel, der in den « Theologischen Studien und Kritiken » (Jahrg. 1836, S. 982 ff.), noch unter dem Knecht Jahwes bei Isaias den ganzen Prophetenstand verstanden wissen wollte, in seinem Bibel-Lexikon, dass die von ihm früher vertretene Ansicht für den Begriff zu enge Grenzen ziehe und sich mit dem Umstand nicht vereinigen lasse, dass der Knecht Gottes an mehreren Stellen das gesamte Israel bedeute. « Auch ist, so fährt der Gelehrte fort, richtig bemerkt worden, dass dem Knecht Gottes Verrichtungen zugeschrieben werden, welche nicht zum Wirkungskreis der Propheten gehörten, wie z. B. die Errettung der Gefangenen und überhaupt die Einrichtung des erneuten Gemeindewesens in Palästina [1] ». In neuerer Zeit ist man denn auch mehr von dieser Ansicht abgegangen, indem man sich zu Gunsten einer anderen Interpretation entschied, die in dem עֶבֶד יְהוָה wie Dillmann eine Personifikation des Volkes Israel, vor allem des Jahwe treu gebliebenen Teiles des Volkes fanden [2]. Gegen diese Ansicht, die

[1] Schenkel Daniel, Bibel-Lexikon, 3. Bd. Art.: « Knecht Gottes » v. Schenkel, a. O., S. 548.

[2] U. a. Marti K., Das Buch Isaia (Marti's H. C. z. A.T.). Tübingen 1900, S. 344; H. R. E., 3. Aufl. v. Art.: « Isaias », 8. Bd., S. 705.

uns hier nicht weiter beschäftigen kann, gelten so ziemlich dieselben Gründe wie gegen die von Dillmann aufgegebene Ansicht und noch andere mehr [1].

[1] Cf. Duhm B., Das Buch Isaia (Nowack's H. C. z. A. T.), S. 365. Dagegen erkennt man in dem in den Ebed-Jahwe Liedern geschilderten Knecht eine Persönlichkeit, die sowohl dem Volke, als den gewöhnlichen Propheten gegenübergestellt ist, etwa einen Gesetzeslehrer; Knabenbauer J., S. J. Com. in Is. II a. p. l. c. zu den betr. Stellen.

V.

צֹפֶה, מְצֹפֶה = Ausschauer, Späher.

Eng an die Bedeutung von רֹאֶה resp. חוֹזֶה und darum auch an die vorausgehenden Untersuchungen, schliesst sich seiner Etymologie nach der Prophetenname צֹפֶה oder מְצֹפֶה an, den wir nun untersuchen wollen.

Der Stamm צָפָה, aus dem das Subst. צֹפֶה gebildet ist, bedeutet zunächst hell sein, leuchtend sein und drückt dann das Ergebnis dieses Terminus aus in der Bedeutung von ausschauen. Die Bedeutung von צֹפֶה = Ausschauer, Späher darf daher als sicher gelten. Der Name ist den Schriftpropheten eigen und findet sich bei Isaias, Jeremias, Ezechiel und Michäas, sowohl als Name eines einzelnen, als zur Bezeichnung der Propheten überhaupt [1].

Seinem Wesen nach schliesst das Wort die Beziehung auf zwei Termini in sich, die es miteinander verbindet. Auf der einen Seite nämlich hängt der Späher in Ausübung seines Berufes direkt und vollständig von Verhältnissen ab, die ausser seiner Person liegen. Nur was sich seinem wachsamen Auge in dem Bereiche seines Berufes von aussen her zeigt, das darf, kann und muss er erfassen, und nur wenn sich etwas zeigt, darf er in Tätigkeit treten. Auf der andern Seite hat er dann die Amts-

[1] Is. 52, 8; 56, 10; Jer. 6, 17; v. den falschen Propheten: Ezech. 3, 17: 33, 7: Mich. 7, 4.

pflicht, als Späher, das was sich seinem Auge gezeigt, was er erfasst hat, weiter zu vermitteln. Er vermittelt also von einem Terminus a quo zu dem ad quem. Das ist die Tragweite des Berufes des צֹפֶה.

Diese Benennung der Propheten ist hergenommen von dem öffentlichen Amte eines Spähers in einer Stadt, der auf hoher Warte stehend ausschaut und so zum Wohle und zur Sicherheit des Volkes seinen Beruf ausübt. Nicht jeder im Volke kann selbst immer schauen, woher ihm Gefahr droht, sonst würde ja alle Arbeit darniederliegen und kein Beruf erfüllt werden können ; darum ist einer für alle vom Volke aufgestellt, diese Pflicht des Spähers im Interesse aller zu erfüllen. Wollen wir nun die Bedeutung dieses Berufes an sich selbst sowohl, als in seiner Anwendung auf die Propheten kennen lernen, so hören wir einfach die betreffenden Worte des Herrn an den Propheten Ezechiel : « Wenn ich das Schwert über ein Land bringe und das Volk des Landes nimmt aus seiner Mitte einen Mann und stellt ihn zu einem Späher auf und er sieht das Schwert über das Land kommen und bläst in die Trompete und verkündet es dem Volke und einer, wer es auch sei, hört den Klang der Trompete, aber nimmt sich nicht in Acht und das Schwert kommt und rafft ihn weg ; dieses Mannes Blut wird auf seinem Haupte sein ». Als Grund dafür gibt der Herr an, weil ja der Mann selbst schuld an seinem Verderben ist. — « Wenn aber der Späher das Schwert kommen sieht und nicht bläst mit der Trompete und das Volk nicht auf sich Acht hat und das Schwert kommt und rafft eine Seele daraus weg, so wird diese zwar weggerafft in ihrer Missetat, aber ihr Blut werde ich fordern von des Spähers Hand » (Ezech. 3, 17-21 ; cf. 33, 7 ff.).

Der Prophet ist der Späher *Jahwes*, gegenüber dem andern Späher, der vom *Volke* aufgestellt ist. Der Späher des Herrn verkündet das Wort, das er aus dessen Munde vernommen, dem Gottlosen ; der Volksspäher stösst in die Trompete, wenn äussere, besonders Feindesgefahr in Sicht ist. Das treibende, ausser ihm stehende Motiv, ist für den Propheten der Herr, für den Späher des Volkes sind es die Ereignisse, die er wahrnimmt und die das Volk betreffen. In keinem Fall hängt es vom Späher ab, Freu-

diges oder Trauriges zu verkünden, das hängt ab von dem, was er sieht; dasselbe Verhältnis waltet beim Propheten ob, er hat nur zu verkünden, was der Herr ihn sehen lässt, ihm offenbart. In diesem Sinne gilt der Ausspruch bei Isaias: « Die Stimme deiner Späher: Sie erheben ihre Stimme, lobpreisen allzumal, denn sie sehen mit ihren Augen, wenn der Herr Sion bekehrt [1] ». Der Prophet jauchzt, wenn er Freudiges erspäht. Wie aus dem aus Ezechiel angeführten Text hervorgeht, muss der Volksspäher in die Posaune stossen, die dem Gesehenen entsprechenden Signale geben und dem Volke anzeigen, dass er etwas erspäht hat, was das Wohl oder Wehe des Volkes betrifft; darin besteht der Beruf des Spähers im engsten Sinn. Das Volk hat sich nach dem Warnsignal zu richten. In Analogie zu diesem Späher hat der prophetische Späher, wie es bei Ezechiel heisst, das beim Herrn Erspähte zu verkünden. Alles muss auf den Schall seiner Stimme hören. Wer es nicht tut, verachtet den Herrn selbst, und die Strafe dafür wird nicht ausbleiben [2]. Der Herr aber wird sein *Wort* halten, das er die Späher schauen lässt [3]. Aus allen Texten geht hervor, dass der Prophet als Späher Seher der Worte des Herrn ist. Der Prophet als Späher ist somit:

Der Empfänger der Offenbarung des Herrn zum Zweck der Verkündigung derselben an das Gottesvolk. Als solcher ist er nur von Jahwe aufgestellt und bekleidet gewissermassen ein Staatsamt im Jahwe-Staate. Von diesem seinem Herrn wird er über alle irdische Erkenntnis erhoben und auf die alles überragende Warte der göttlichen Erleuchtung gestellt, wo er auch das Wort des Herrn sieht. Somit ist unrichtig, was Knobel zur Erklärung dieses Namens von den Propheten schreibt: « Sie beobachteten nämlich mit wachsamem Auge das Treiben des Volkes und sehen zu, ob in allen Beziehungen den theokratischen Anforderungen Genüge geleistet würde, um erforderlichen Falles sogleich strafend, drohend, warnend und mahnend einzuschreiten [4] ».

Sie sind nicht Späher des Volkes, sondern Gottes-Späher für

[1] Is. 52, 8.
[2] Jer. 6, 17 ff.
[3] Mich. 7, 4.
[4] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 108.

das Volk. Unrichtig ist auch was Cornill in Bezug auf das prophetische Späheramt sagt: « Der Prophet hat die Fähigkeit, Gott in der Geschichte zu erkennen, er empfindet es, wenn Katastrophen in der Luft liegen ; dann steht er auf seiner Warte und späht aus nach den Zeichen der Zeit, um diese dann seinem Volke zu deuten und ihnen den richtigen Weg zu weisen, der es sicher durch die Katastrophe hindurch leitet [1] ».

Nein ! der Prophet erkennt nicht Gott in der Geschichte, sondern die Geschichte durch Gott.

Sind diese Urteile mehr aus der Betrachtung des Namens, wie er sich im täglichen Gebrauche zeigt, hervorgegangen, so hat dagegen Stendel im Anschluss an Ezechiel 3, 17 behauptet [2]: « Das Bild von Wächtern (resp. Spähern) ist unleugbar so gemeint, dass dem Propheten aufgegeben ist, über die Menschen seiner Zeit zu wachen (resp. zu spähen, da in der Stelle von צָפָה die Rede ist), damit er jeglichem die Weisung und Zusage erteilen könne, welche dem sittlichen Zustande, in welchem er sich befindet, entspreche ». Um diese unrichtige Auffassung als solche zu kennzeichnen, mag das einzige Wort des Herrn genügen : « Menschenkind, zum Späher habe ich dich gesetzt für das Haus Israel — Und du sollst aus *meinem Munde* ein Wort hören und sie belehren *von mir aus* » (Ezech. 33, 7).

Stendel beruft sich noch auf Is. 56, 10 : « Seine (Israels) Späher sind stumme Hunde, die nicht bellen können, Eitles schauen, schlafen und an Träumen Gefallen haben ». Jeder sieht sofort aus der beigegebenen Charakteristik dieser Späher, die sich in demselben Sinne noch bis zum Schlusse des betreffenden Kapitels fortsetzt, von was für Leuten hier die Rede ist. Es sind die von Ezechiel öfters gebrandmarkten Lügenpropheten, die in der Regel dieselben Namen wie die wirklichen Propheten tragen, aber durch die Prädikate, die diesen Namen stets beigegeben sind, erkenntlich werden, wie auch hier : « Die Eitles schauen und an Träumen Gefallen haben ». Jedoch an-

[1] Cornill, a. O., S. 35.

[2] Stendel, Tüb. Zeitschrift 1834, S. 120 f., s. bei König : Offenbarungsbegriff, 2. Bd., S. 298 f.

genommen, es wäre hier von untreuen Jahwe-Propheten die Rede, was würde daraus zu Gunsten von Stendels Ansicht folgen? Nicht das Geringste! Der Herr selbst sagt zum Späher (Ezech. 33, 8): « Wenn ich zum Gottlosen sage: Gottloser, du wirst des Todes sterben und du sagst ihm das nicht — so werde ich dein Blut von seiner Hand fordern ». Die Propheten hätten einfach die Pflicht nicht erfüllt und wären somit Hunden verglichen, die nicht bellen.

Hören wir zu allem Überflusse dies betreffend noch den Späher Habakuk [1]: « Auf meine Warte stellte ich mich und setzte meinen Fuss auf die Feste und spähte zu sehen, was er mir sagte ». V. 2. « Und der Herr antwortete mir und sprach » u. s. w.

Er späht, um zu sehen (das Bild des Spähers ist beibehalten), was ihm der Herr sagt. Zur Erklärung dienet auch, was Hosea von Ephraim sagt: « es spähe neben Gott », d. h. suche bei andern Rat als den Spähern Gottes, den Propheten [2] ».

[1] Hab. 2, 1.

[2] Hos. 9, 8. Cf. über den Namen auch Zschokke Hermann: Theologie der Propheten d. A. T. Freiburg 1877, S. 355, dessen allgemeines Urteil freilich auch von der äusseren Erscheinung des Namens beeinflusst ist.

VI.

שֹׁמְרִים = Wächter.

Ein mit dem obigen Namen nahe verwandter Name ist שֹׁמֵר, der auch — wenigstens in seinen Denominativen — an einigen Stellen in Verbindung mit dem vorausgehenden Namen vorkommt [1].

שָׁמַר zunächst = einstechen, eindringen und im Zusammenhang damit hat es dann die Bedeutung mit den Augen eindringen, vigilare, Nachtwache halten und überhaupt wachen. שֹׁמֵר = Wächter [2].

Der Bedeutung nach ist dieser Name ebenfalls engverwandt mit dem vorhergehenden [3].

Wenn der צֹפֶה sein Amt ausübt, ist er ipso facto שֹׁמֵר und letzterer muss hinwieder, um sein Amt auszuüben, spähen. Der Name kommt nur bei Isaias vor [4]. Nehmen wir den natürlichen Sinn des Wortes, so ist der Wächter mehr für die Nacht, er wacht für das Volk, damit dieses sicher und ruhig schlafen kann; der Späher dagegen kann (wie es auch in der Wurzel des צָפָה = hell sein liegt) nur spähen beim Tageslicht. Darauf weist wohl der Prophet Isaias hin, wenn er mit Löwenstimme ruft: « Auf

[1] Hab. 2, 1; Is. 21, 8.

[2] So z. B. שֹׁמֵר צֹאן, 1 Sam. 17, 20 = Hirte; שׁ שָׂדֶה = Feldhüter, Jer. 4, 17 u. a., s. Fürst, a. O. b. W. שָׁמַר.

[3] Cf. Schultz, a. O., S. 219, Anm. 2.

[4] Is. 21, 11. 12 und 62, 6.

der Warte stehe ich immerfort bei Tage und auf meiner Wache halte ich Stand alle Nächte [1]. Der Prophet muss auf seinem Posten sein bei Tag wie bei Nacht und darf nicht ruhen.

Auch für den Namen שֹׁמֵר gelten im allgemeinen die für צֹפֶה aufgestellten Grundsätze. Der Wächter ist wie der Späher in der Ausübung seines Amtes von seinem Gesichtssinn oder vielmehr von dem, was sich von Aussen her diesem darbietet, d. h. von einem ausser ihm liegenden Agens abhängig, dessen Effekt er in sich aufnimmt, um ihn weiter zu übermitteln. Er ist ebenfalls Mittler zwischen einem Terminus a quo und ad quem, zu dessen erstem er sich als patiens, recipiens, zu dessen letzterm er sich dagegen als agens verhält.

Der Name ist von dem Berufe und dem öffentlichen Amt eines Wächters hergenommen. Ein unwesentlicher Unterschied beider Begriffe dürfte vielleicht noch darin liegen, dass letzterer in seinem Berufe mehr die Rücksicht auf die Einzelperson und deren Schutz umfasst, währenddessen der Späher mehr für eine Stadt, einen Bereich in seiner Gesamtheit aufgestellt ist und damit indirekt auch für den einzelnen.

Der Prophet nun ist der Wächter des Herrn, und darnach gestaltet sich wiederum der Unterschied zwischen ihm und einem gewöhnlichen Wächter. Ersterer ist Wächter an Gottesstatt im Gottesstaat für das Gottesvolk. « Auf deine Mauer, Jerusalem habe ich Wächter bestellt, den ganzen Tag und die ganze Nacht, nimmer sollen sie schweigen », spricht der Herr beim Propheten Isaias [2].

Auch der שֹׁמֵר ist somit ganz vom Herrn abhängig als dem Terminus a quo, auf dessen Warte er steht [3]. « Auf meine Wache (עַל־מִשְׁמַרְתִּי) will ich mich stellen und auf dem Turme stehen und genau spähen, was der Herr mir sagen wird [4] ».

[1] Is. 21, 8.

[2] Is. 62, 6.

[3] Is. 21, 8.

[4] Hab. 2, 1. Knobel bemerkt richtig zur Stelle: « er vergleicht sich mit einem Wächter, der das Kommende zu erspähen sucht; die Kenntnis desselben aber von Gott erwartet. » Knobel, a. O., 1. Bd., S. 109.

Herz und Auge zum Himmel gerichtet, ist er Tag und Nacht auf die Ankunft des Herrn bereit, seine Anordnungen zum Wohle des Volkes, wie seiner Führer in Empfang zu nehmen.

Der שֹׁמֵר ist wie der צֹפֶה Mittler zwischen dem Herrn und seinem Volke : *Träger der Offenbarung Gottes an das Volk Gottes.*

VII.

בָּחוֹן = Schmelzer.

Im Zusammenhang mit den beiden letzt untersuchten Namen wird noch auf eine andere Benennung des Propheten aufmerksam gemacht; die sich bei Jer. 6, 27 und auch hier einzig findet. Es ist die Berufsbenennung בָּחוֹן.

Das Wort ist verschiedentlich übersetzt worden. Die Verwandtschaft mit den beiden letztgenannten Namen hat man aus der Ähnlichkeit desselben mit בָּחוֹן = Wart- oder Spähturm (Is. 23, 13) hergeleitet und das בָּחוֹן ebenfalls als Wächter übersetzt. In demselben Sinne übersetzt es Knobel mit « Kundschafter [1] ».

בָּחַן heisst zunächst prüfen vom Metalle im Feuer und steht dann nicht selten neben צָרַף (Jer. 9, 6), Zach. 13, 9 läutern von Schlacken (Hos. 23, 10); daraus ergibt sich dann übertragen die Bedeutung « erforschen », « forschen ». In unserer Stelle kann von keiner andern Bedeutung die Rede sein als von der angegebenen im Sinne von läutern, eigentlich schmelzen, was schon durch den folgenden Vers 28 unzweifelhaft festgestellt wird. Kundschafter kann es nicht bedeuten, weil der Herr dem Propheten im ganzen Kapitel Israels Wege kundgetan. Schultz hat das Wort richtig mit « Schmelzer » gegeben [2]. Und die Stelle

[1] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 108.
[2] Schultz, a. O., S. 219.

heisst somit wörtlich : « Ich habe dich zum Schmelzer (Prüfer) gesetzt über mein Volk ». Was aber sollen wir uns unter diesem Namen « des Herrn Prüfer » vorstellen ? Der weitere Kontext des betreffenden Kapitels und besonders sein Schluss können uns allein darüber Aufschluss geben.

Der Prophet verkündet dem Volke als Späher des Herrn Strafe dafür, dass es sich nicht bekehrt hat und nicht auf ihn gehört hat, als er es im Auftrag des Herrn zur Besserung ermahnt hatte. Dieses alles wird nun vom Propheten in einem Gleichnis am Schlusse des Kapitels zusammengefasst.

Der Prophet war als Schmelzer vom Herrn aufgestellt, d. h. er hatte das Volk in Gottes Auftrag unter Androhung von Strafe zu warnen, um so die Laster zu tilgen und dadurch aus Israel ein reines Metall zu machen, geläutert von den Schlacken der Sünde. « Der Blasbalg schnaubte, das Blei war im Feuer verzehrt » ; aber umsonst, sagt der Prophet, arbeitete der Schmelzer, « denn ihre Bosheit wurde nicht verzehrt » (V. 29). Darum kommt die Strafe sicher (V. 30). Der Prophet als des Herrn Prüfer hat seine Arbeit getan, aber umsonst ; denn sie haben nicht auf ihn gehört (V. 10). Darum muss er den Grimm des Herrn ausschütten (V. 11). Der Prophet war Prüfer, aber vergebens (V. 8, 9, 10).

So ist der Prophet als בְּחוֹן *Verkündiger der Worte des Herrn*.

VIII.

רֹעֶה = Hirte.

Mehrere Autoren führen bei vorübergehender Erwähnung der Prophetennamen auch רֹעֶה als einen solchen Namen an. Dies geschieht allgemein auf Grund der Stelle Jer. 17, 16 und der hiefür einschlägigen Stellen des Kapitels 11 bei Zacharias. So bemerkt, um nur einen Gewährsmann anzuführen, Knobel zu den angeführten Stellen: « Jeremias nennt sich einen Hirten und das prophetische Geschäft ist bildlich als das Weiden einer Herde bezeichnet [1] ». Jer. 17, 16 lautet in der masoretischen Punktation: וְאֲנִי לֹא־אַצְתִּי מֵרֹעֶה אַחֲרֶיךָ יוֹם אָנוֹשׁ לֹא הִתְאַוִּיתִי hinter אַצְתִּי ist Paseq gesetzt, was andeutet, dass die vorhandene Lesart unsicher ist und Varianten in der Wiedergabe der Stelle vorhanden sind [2]. Dass dieses denn auch wirklich der Fall ist, zeigt uns zur Genüge ein Einblick in die verschiedenen Versionen. Die LXX geben diese Stelle: ἐγὼ δὲ οὐκ ἐκοπίασα κατακολουθῶν ὀπίσω σου, καὶ ἡμέραν ἀνθρώπου οὐκ ἐπεθύμησα; wogegen die Vulgata mehr auf Klarheit als auf eine genaue Wiedergabe des hebräischen Textes dringend, Jer. 17, 16 übersetzt: Et ego non sum turbatus,

[1] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 109; cf. König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 78. Schultz, a. O., S. 219.

[2] Cf. Grimme H., Psalmenprobleme, Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuches, Collectanea Friburgensia. Neue Folge. Fasc. III. Freiburg (Schweiz), S. 168 ff.

te pastorem sequens, et diem hominis non desideravi. Wieder anders lesen Aq. und Sym. Ersterer: ἐγὼ δὲ οὐκ ἐκραταίωσα ἀπὸ κακίας, ὀπίσω σου. — Symmachus dagegen: ἐγὼ δὲ οὐκ ἠπείχθην ἀπὸ κακίας ὄπισθέν σου.

Ihnen folgend punktiert Giesebrecht בִּרְעָה und übersetzt den Vers wie folgt: « Ich habe nicht gedrängt wegen Unheils hinter dir her, und den unheilvollen Tag nicht herbei gesehnt [1] ». Veranlassung zu dieser Änderung bietet ihm die mangelhafte Konstruktion des hebräischen Textes in der jetzigen mas. Punktation, sowie auch das אֲנוֹשׁ des 2. Versteils, dem בִּרְעָה in seiner Bedeutung parallel stehe. Das Ganze bildet nach dem Gelehrten einen synonymen Parallelismus. Ihm schliesst sich bei diesem Vorgehen, das gewiss nicht ohne weiteres zu verwerfen ist, Duhm [2] an. Beide lesen וְאַבְכִּי. Sicher ist die vorhandene Lesart des hebräischen Textes unhaltbar. Eigentümlich ist, dass die LXX מֵרָעָה gar nicht kennen und nur das אַחֲרֶיךָ berücksichtigt zu haben scheinen. Und wirklich würde, wenn wir die Metrik des 17. Kapitels Jer. untersuchen, in diesem Vers entweder מֵרָעָה oder אַחֲרֶיךָ zu streichen sein, da das Kapitel 17, Vers 16 ausgenommen, aus je zwei regelrechten Dreihebern besteht. Das hebräische לֹא־אָצְתִּי geben alle Übersetzungen im Sinne der LXX, die dafür οὐκ ἐκοπίασα hat; also zunächst nicht in der Bedeutung von « drängen » einfachhin, sondern von müde sein, schlaff werden, widerwillig sein [3], was dann speziell für unserer Stelle in den andern griechischen Übersetzungen auch durch das folgende ἀπο und im hebräischen Text durch מִן in der Bedeutung von weg, nicht aber wegen, ausgedrückt ist.

[1] Giesebrecht Friedrich, Das Buch Jeremia, übersetzt und erklärt. Göttingen 1894, S. 100. (Nowack's H. C. z. A. T.)

[2] Duhm Bernhard, Das Buch Jeremias erklärt (Marti's H. C. z. A. T. Lief. 15. Tübingen 1901, S. 148).

[3] Grimme H. (Theorie der ursemitischen, labialisierten Gutturale in der Z. D. M. G. Jahrg. 50, S. 449) bemerkt zu der Wurzel אוץ treffend: ûs Widerwillen haben (wahrscheinlich Jer. 17, 16; Jos. 17, 15), neben qûs Widerwillen haben (ätiop. qʷaṭəʒa widerwillig sein).

So deckt sich dann die Bedeutung von אוץ-מִן « wegdrängen von » mit der von uns angegebenen : « Widerwillen haben » ; freilich hat dann das מֵרֹעָה auch keinen Zweck mehr. In keinem Fall aber können wir einsehen, wie an der Stelle von dem Propheten als von einem « Hirten » die Rede sein soll. Wörtlich übersetzt lautet die Stelle nach dem masoretischen Text : « Ich aber habe nicht vom Hirten weggedrängt hinter dir her ». Hier wie in der Vulgata ist vielmehr von Gott, als dem Hirten, die Rede. Wir schliessen uns in betreff des in Frage stehenden Versteiles aus den oben angeführten grammatikalischen und metrischen Gründen der Lesart der LXX an : « ich aber war nicht müde geworden hinter dir her resp. dir zu folgen. » Nun erübrigt uns noch für unsern Zweck Zach. 11, 4 ff. zu untersuchen. Der Prophet beschreibt (Kap. 11), wie er vom Herrn den Auftrag erhalten die « Schlachtherde » zu weiden, welche von den eigenen Besitzern zu Grunde gerichtet werde, deren Hirten, anstatt die Herde zu hüten und zu weiden, dieselbe zum eigenen Vorteil ausnützen. Der Prophet vollführt den Auftrag des Herrn, indem er zunächst zwei Hirtenstäbe nimmt, deren symbolische Bezeichnung gleichsam das Motto seines Hirtenamtes bilden soll. Allein nur wenige aus der Herde hören auf die Stimme des Propheten-Hirten und erkennen in seinem Lock- und Mahnruf das Wort des Herrn. Überdrüssig der vergeblichen Mühen kündigt der Prophet seinen Dienst, um die Herde ihrem wohlverdienten, traurigen Schicksal zu überlassen, ein Verhängnis, das der Prophet dadurch symbolisch andeutet, dass er nachdem er die beiden Stäbe zerbrochen, nur noch das Hirtengeräte eines törichten Hirten nimmt ; denn der Hirt, der jetzt wieder kommen soll, wird, wie Jahwe sagt, die Herde vollends vernichten. Man mag den ganzen vom Propheten geschilderten Vorgang als in der Vision sich vollzogen betrachten, wie Knabenbauer [1] und König [2] dies tun, oder die Schilderung als allegorische Einkleidung wirklich erlebter Ereignisse betrachten,

[1] Knabenbauer Jos., S. J., Curs. Srpt. s. Com. in Proph. Min., IIa pars. Parisiis, p. 343.

[2] König, Offenbarungsbegriff, 2. Bd., S. 116.

wie Hitzig [1], Nowack [2], Wellhausen [3] denen auch wir uns anschliessen möchten, der Prophet tritt jedenfalls hier als Hirte auf, oder vielmehr er vergleicht seinen Beruf mit dem eines Hirten und zwar ist er stellvertretender Hirte für die pflichttreuen Hirten und als solcher direkt von Jahwe eingesetzt. Um nun die Bedeutung dieses Namens, resp. der in dem Namen eingeschlossenen Merkmale, erkennen zu können, müssen wir das Wort zunächst seinem gewöhnlichen und natürlichen Gebrauche und seinem etymologischen Gehalte nach untersuchen.

Ein Hirte ist zunächst als solcher nur denkbar in Bezug und im Zusammenhang mit einer unter seiner Obhut und Leitung stehenden Herde, der gegenüber in ihrer Gesamtheit wie in ihren einzelnen sie bildenden Glieder, der Hirte Oberer ist, für deren Gedeihen der Hirte in pflichttreuer Hingabe zu sorgen hat, indem er sie einmal richtig leitet, sodann sorgsam weidet und schliesslich alle schädlichen Einflüsse gewissenhaft von der anvertrauten Herde fern hält. Fassen wir zum besseren Verständnis der Tragweite des prophetischen Hirtenberufes die Lebensstellung eines alttestamentlichen Hirten näher ins Auge, dessen Verhältnisse auf den Propheten im bildlichen Sinne übertragen sind. Der Hirte des A. T. ist in der Regel nicht Besitzer der Herde, die er weidet. « Dass der Besitzer selbst hütete, trat nur bei solchen ein, die über keine anderen Kräfte zu gebieten und kein anderes Eigentum als ihre, jedenfalls kleine Herde hatten », sagt Peter Schegg [4]. Da in der oft sehr zahlreichen Herde gewöhnlich die Hauptquelle des materiellen Wohlstandes des Besitzers lag, so lag es im hohen Interesse des letzteren, als Hirten seiner Herde möglichst vertrauenswürdige Personen aufzustellen. So treffen wir denn häufig die eigenen Kinder des Besitzers als Hirten der väterlichen Herde [5]; oder nahe Anverwandte übernehmen das

[1] Hitzig, Die kl. Propheten, S. 371.

[2] Nowack W., Die kl. Propheten, a. O., S. 369 ff.

[3] Wellhausen J., Die kl. Propheten, 3. Aufl. Berlin 1898, S. 192.

[4] Schegg Peter, Biblische Archäologie, herausgeg. von Wirthmüller Joh. Baptist. Freiburg i. Br. 1887, S. 72 f.

[5] Z. B. Gen. 29, 9; 37, 2; 1 Sam. 16, 11.

verantwortungsvolle Geschäft [1]. Jedoch hatten auch Knechte die Obhut über die Herden [2], denen dann bei grossem Herdenbesitz Oberknechte als Aufseher übergeordnet waren [3]. Nach dieser Seite hin, nämlich in Bezug auf den Besitzer, war der Hirte Untergebener, er stand im Dienstverhältnis zum Herrn der Herde, dem er Rechenschaft ablegen musste, da er dessen Interessen vertrat. Nach dem Gesetze musste der Hirte sogar Beschädigungen an der Herde ersetzen [4]. Während dessen der Hirte zu dem Besitzer im untergeordneten Verhältnis steht, ist er als Vertreter des Herrn, der Herde gegenüber Übergeordneter. Er vertritt als Mittelperson die Interessen des Herrn bei seinem Eigentum und im Geiste des Herrn und nach dem Wunsche desselben soll er der Herde vorstehen. Vom Herrn erhält er als Knecht den Lohn [5]. In seinem Berufe aber muss er auf den Vorteil der Herde bedacht sein und darf nicht selbstsüchtige, eigennützige Zwecke verfolgen zum Schaden der Herde, nicht sich soll er weiden, sondern die Herde. Mit sanfter Stimme lockt der Hirt die Herde, um dieselbe auf die Weide zu führen, nachdem er jedes Tier mit seinem Hirtenstab berührend gezählt. Sein wachsames Auge ruht stetsfort auf der Herde, genau Sorge tragend, dass keines von der Herde und vom Hirten abirre und zu Grunde gehe. Des Abends führt er sie in den steinumhegten Pferch, wenn ein solcher in der Nähe ist, indem er jedes Tier wieder mit dem Stabe sanft berührt, und die Glieder der Herde zählt.

Der Hirtenberuf ist mühsam. Bei Tag quält ihn die Hitze, des Nachts der Frost, oft muss er bei der Herde Nachtwache halten, damit nicht im Dunkel wilde Tiere sich ihre Beute aus der Herde holen. Ja, der gute Hirt ist sogar bereit sein Leben für jedes seiner ihm anvertrauten Tiere zu geben, währenddessen freilich der Mietling feige flieht. Der sorgsame Hirte lässt sich in Liebe zu den Bedürfnissen der einzelnen Glieder der Herde herab und bietet jedem seine Hilfe dar. In seinen Arm sammelt

[1] Gen. 30, 31; Exod. 3, 1.
[2] Job. 1, 15 ff.
[3] Gen. 47, 6; 1 Sam. 21, 7.
[4] Exod. 22, 9-12 cf. Gen. 31, 39.
[5] Z. B. Gen. 30, 28; 31, 41.

er die Lämmer, der Säugenden wartet er selbst [1]. Das Verlorne sucht er, was sich verirrt hat führt er zurück, was verwundet ist verbindet er, das Schwache stärkt er und das Starke erhält er [2].

Im bildlichen Sinne werden treffend diejenigen Personen, denen die Leitung eines Volkes zukommt, Hirten genannt, wogegen das Volk selbst eine Herde darstellt ; ihr gegenseitiges Verhältnis ist im übertragenen Sinne das oben gezeichnete Verhältnis eines Hirten zu seiner Herde [3]. In der heiligen Schrift speziell werden die Führer und Leiter des Gottesvolkes Hirten genannt, während Israel die Herde κατ'ἐξοχήν ist [4]. Der Besitzer der Herde ist Jahwe selbst, der Bundesgott, der die Hirten bestellt [5], und dem sie Rechenschaft über ihr Hirtenamt abzustatten haben. Er selbst verschmäht es nicht seinem Volke und jedem einzelnen ein guter Hirte zu sein [6]. Der Sohn Gottes hat seine aufopfernde Liebe zur Menschheit im Bild eines guten Hirten dargestellt, der sein Leben für seine Herde gibt [7].

Als ein solcher Hirte des Volkes ist nun auch der Prophet, Zach. 11, 4 ff., vom Herrn, seinem Gotte aufgestellt und zwar, wie wir oben schon hervorgehoben, zur Stellvertretung der pflichtvergessenen Hirten. Da nun in der Schrift unter den Volkshirten oft ganz allgemein diejenigen verstanden sind, denen nach irgend einer Seite hin die Sorge für das Volk obliegt, so müssen wir zunächst untersuchen welche Volksleiter der heilige Verfasser unter den Hirten, die der Prophet vertreten soll, hier im Auge hat. Die Antwort hierauf findet sich ohne Zweifel Zach. 10, 2. 3. Dort beklagt sich der Prophet über die Götzen, die Eitles verkünden, die Wahrsager, die Lüge schauen, die Traumdeuter, die Falsches reden u. s. w. und schliesst mit den Worten : « Darum wurden sie (das Volk) irre geführt, wie eine Herde,

[1] Is. 40, 11.
[2] Ezech. 34, 16.
[3] So nannten die Griechen ihre Fürsten : ποιμένες λαῶν.
[4] I Reg. 22, 17 ; Is. 44, 28 ; Ezech. 34, 2-5. 7-9 u. a.
[5] Ezech. 34, 23 ; Is. 40, 11.
[6] Z. B. Ps. 77, 70 ; Jer. 31, 10 ; Ps. 22, 1. 2. 4.
[7] Joh. 10, 1-28.

litten sehr, weil sie keinen Hirten hatten. » V. 3 sagt der Prophet im logischen Anschluss an das Vorausgehende, dass der Grimm des Herrn über die Hirten entbrannt sei. Der Prophet versteht also unter den schlechten Hirten, die das Volk irre führen, die so oft von den übrigen Propheten ebenfalls gebrandmarkten Lügen-Propheten, die nur Angenehmes dem Volke verkünden, und zwar um des Geldes willen, das Volk aber täuschen und zugrunde richten. Diese Ansicht findet ihre Bestätigung auch in Zach. 11, 4, wo der Prophet die *Hirten* von den *Besitzern* unterscheidet. « Die *Besitzer* derselben (der Herde) schlachten sie und haben kein Bedauern, verkaufen und sagen : Gepriesen sei der Herr ! wir sind reich geworden, und die *Hirten* schonten ihrer nicht ». Unter den Besitzern versteht Zacharias wohl die Fürsten des Volkes, denen andere Propheten ebenfalls Habsucht und Ausbeutung des Volkes vorwerfen [1].

Somit gehört auch Zach. 13, 7 zu unserer Untersuchung : « Schwert, erhebe dich gegen meinen Hirten..., schlage den Hirten, und zerstreuen werden sich die Schafe... » Nach dem Zusammenhang kann hier unter dem Hirten nur wieder der Prophet des Herrn verstanden werden, da ja nach Zach. 11, 4 die anderen Hirten und Fürsten des Volkes ihre Hirtenpflicht nicht erfüllen, ihr Fall also auch die in Kap. 13, 7 verkündigten Folgen nicht haben kann. Aus Zach. 10, 2 und 11, 5 könnten wir nun schon indirekt wenigstens schliessen, was der Prophet als Hirte des Volkes diesem gegenüber für eine Aufgabe hat, oder konkreter ausgedrückt, was der Name רֹעֶה auf den Propheten angewendet, für eine Bedeutung hat. Der Prophet ist רֹעֶה, insofern er das Volk, seine Herde, mit dem Worte der Wahrheit sammelt, weidet, und das ohne eigenen Vorteil, nur das Wohl der Herde anstrebend. Direkt aber schliessen wir aus dem Zusammenhang von Kapitel 11, dass der Propheten-Hirte von Jahwe seinem Gotte und zwar unmittelbar aufgestellt ist, diesem also Rechenschaft abzulegen hat, zu ihm in dem Verhältnisse eines Knechtes zu seinem Herrn steht. Die beiden Stäbe, die der

[1] Eine analoge Schilderung in dem von uns erklärten Sinne von Zach. 11, 4 findet sich bes. bei Mich. 3. Kap.

Propheten-Hirte nimmt, sinnbilden seinen Eifer und die Sorgfalt in seinem Berufe. Weiter geht aus dem betreffenden Kapitel hervor, dass das Hirtenamt des Propheten darin bestand, mit seiner Hirtenstimme seine Herde zu sammeln, zu warnen und zu rügen. Der Text sagt uns noch ausdrücklich, dass einige der Herde, die auf die Stimme hörten, erkannten, dass es des Herrn Wort selbst war, das der Hirte verkündete (V. 11). Der Hirte muss noch das Geräte eines törichten Hirten nehmen, um damit den Ratschluss des Herrn kund zu tun, dass nun ein Hirte komme, der die Herde nicht achten und nicht hüten werde. Soweit wir also aus den massgebenden Stellen sehen, ist der Prophet als רֹעֶה *Verkünder des Wortes Jahwes an das Volk, Vermittler des Ratschlusses Gottes an das Volk Gottes*. Er unterscheidet sich von den andern Hirten dadurch, dass er einmal direkt vom Herrn berufen ist, dass er gleichsam als Oberhirte über den andern Hirten steht (Zach. 11, 8) und das Wort des Herrn verkündet, das er unmittelbar von diesem erhalten hat.

IX.

אִישׁ הָרוּחַ = Mann des Geistes.

Der Name kommt ein einziges Mal in dieser Zusammensetzung vor und zwar bei Hos. 9, 7.

« Wisse Israel, dass töricht der Prophet, dass verkehrt der Mann des Geistes ob der Menge deiner Missetaten und der Grösse deiner Torheit ». Man hat die Stelle auf die falschen Propheten anwenden wollen, so z. B. Calmet, Allioli, Hitzig [1] u. a., doch ohne Grund. Dagegen spricht einmal der Zusammenhang, da kaum ein Lügenprophet wegen der Sünde des Volkes verkehrt wird. Dagegen ist auch der Gebrauch des Singulars, der wohl nie von falschen Propheten vorkommt und auch das רוּחַ verbietet eine solche Erklärung, wie Nowack richtig zur Stelle bemerkt [2]. König gibt noch als weitern Grund für diese Tatsache an, dass nur bei dieser Auffassung des Verses das Wort מִשְׁטְמָה seine Bedeutung « Nachstellung, Anfeindung » behalte, und nur so der Vers 8 natürlich sich anschliesse [3]. Steht also fest, dass wir es hier mit den Propheten Jahwes zu tun haben, so ergibt sich zunächst für unsere Untersuchung doch noch nichts, da wir an

[1] Calmet, a. O., 9. Bd., z. St.; Allioli, Erklärung der hl. Schrift des A. u. N. T., 2. Aufl. Nürnberg 1834, z. St.; Hitzig, Kl. Propheten, S. 41.

[2] Nowack's Commentar zu d. Büchern d. A. T., Kl. Propheten v. Nowack, zu Hos. 9, 7.

[3] König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 114, Anm. 1.

der Stelle keine weitern Aufschlüsse über den Wert des Begriffes « אִישׁ הָרוּחַ » bekommen.

Wir müssen demnach durch Zerlegung des Namens in seine Teile dessen Bedeutung und Gebrauch zu ermitteln suchen. Das Wort אִישׁ erhält seine Umgrenzung durch הָרוּחַ und wird von diesem bestimmt. Wir werden demnach zunächst zu einer nähern Betrachtung der Ruach gedrängt.

1. Die Ruach im A. Testamente.

Die Ruach im allgemeinen spielt im A. T. eine leitende Rolle, von dem ersten Kapitel der Genesis angefangen durch die verschiedenen heiligen Schriften hindurch, bis sie von den heiligen Autoren des N. T. wieder aufgenommen, von diesen auch erklärt und verklärt wird.

Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, die Ruach in dem verschiedenartigen Gebrauch, in dem sie im A. T. vorkommt, unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zu fassen und nach diesem zu definieren. Wir können, nach den verschiedenen Anwendungen des Wortes zu schliessen, wohl sagen, dass das alte Testament auch keine bestimmte, feste Anschauung oder Klarheit von dem Wesen der Ruach hatte.

Liegt es nun auch nicht direkt im Interesse unserer Untersuchung, eine vollständige, ins Einzelne eingehende Betrachtung über die biblische Ruach zu geben, so dürfen wir uns auf der andern Seite der Aufgabe nicht entziehen, wenigstens einen kurzen allgemeinen Überblick über den Gebrauch des Wortes in der heiligen Schrift zu geben, insofern wir indirekt aus dem verschiedenartigen hauptsächlichen Gebrauche dann auch einiges Licht über deren speziellen Gebrauch in unserem Namen bekommen [1].

[1] Zum Teil sehr treffende Darstellungen des Gebrauches der Ruach im A. T., s. z. B. Zschokke, a. O., S. 264 ff.; Vigouroux, a. O., 3. Bd., S. 96 ff.; Smend, a. O., S. 440 ff.; König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 104 ff.; Fürst, Handwörterbuch, s. « רוּחַ »; Schultz,

Seiner Wortbedeutung nach ist רוּחַ arab. رَاحَ das Zarte, Ausgedehnte, Wohlige; offenbar in der Vorstellung des A. T. das Unsichtbare, Unnennbare, Unfassbare, aber doch fühlbar Wirkende, dasjenige, von dem man nicht weiss, woher es kommt, wohin es geht, aber dass es da ist, das man aus seiner Wirkung kennt. So sagt auch Giesebrecht [1] ganz richtig, dass das Wesentliche an der Vorstellung der Ruach der Gedanke eines wirkungsfähigen Etwas, eines « agens » ist, das man mit sinnlichen Mitteln nicht wahrnehmen, wohl aber als wirksam werdend fühlen kann. Diese Ruach, wo immer und wie immer sie sich zeigt, hat ihren letzten Ursprung in Gott, ist רוּחַ אֱלֹהִים oder gewöhnlicher רוּחַ יְהוָה. Sie war bei der Schöpfung über dem Wasserchaos, der leblosen, ungestalteten Materie, brütend [2], um diese zu gestalten; sie war es dann auch, die dem aus Erde gebildeten, leblosen Adam eingehaucht wurde, so dass er lebendig ward [3], also das Lebensprinzip des Menschen. So bleibt die Ruach dann als eigene Kraft, als dieses Lebensprinzip im Menschen; sie belebt das בָּשָׂר und aus deren beider Verbindung entsteht der Mensch als Person: נֶפֶשׁ. Ohne רוּחַ gibt es somit kein Leben (Hab. 2, 19), beim Tode verlässt sie den Körper (Ps. 146, 4); sie geht dem Erschöpften aus und kehrt wieder, wenn er sich erholt (1 Sam. 30, 12; Jud. 15, 19 [4]). Als solches Lebensprinzip ist sie jedem Menschen eigen; sie zeigt sich nach aussen im Atmen, wie auch der Atem selbst רוּחַ genannt wird.

Doch wäre es nach dem A. T. unrichtig, dieser Ruach nur die Belebung der leblosen Materie zuzuschreiben; dies ist nur

a. O., S. 526 ff.: Riehm, a. O., S. 169, 211, 280; Knobel, a. O., 1. Bd., S. 115-131; Giesebrecht Friedr., die Berufsbegabung der alttestamentl. Propheten, S. 123-159; H. R. E., Art. « Geist » v. Oehler, 5. Bd., S. 1 ff. und Art. « Weissagung », 10. Bd., S. 721 f.; Art. « Geist » v. Cremer, ebend., 3. Aufl., S. 444 ff.; Schenkel B. L., « Art. Geist » v. Schenkel, 2. Bd., S. 367 ff.

[1] Giesebrecht, a. O., S. 128.

[2] Gen. 1, 2.

[3] Gen. 2, 7; Job. 33, 4.

[4] Smend, a. O., S. 440; Hierher gehören offenbar auch Stellen, wie: Ezech. 2, 2; 3, 24; 8, 3; 11, 1 u. s. w.

ihre erste und fundamentale Wirkung. Ihr kommen vielmehr in dieser Eigenschaft auch alle inneren motus, passiones, habitus, überhaupt das ganze Seelenleben zu. So ist sie der Lebensmut, der dem Verzagten entweicht (Jos. 2, 11), der beunruhigt (Gen. 41, 8), betrübt (Jes. 54, 6), geängstigt (Job. 7, 11), zerbrochen, (Ps. 51, 19), zerschlagen (Jes. 66, 2) wird, und demnach im menschlichen Seelenleben die entsprechenden Leidenschaften erzeugt [1]. Im allgemeinen können wir wieder mit Giesebrecht [2] sagen, dass רוּחַ die Stimmung ausdrückt, zu deren Bezeichnung der frühere deutsche Sprachgebrauch die von « Mut » und « Sinn » gebildeten Adjektive « mütig » und « sinnig » anwendete, so z. B. שִׁפַּל רוּחַ = demütig, גְּבַהּ רוּחַ = hochmütig, אֶרֶךְ רוּחַ = langmütig נְאֶבֶד רוּחַ = gleichmütig u. a. [3]. Sie ist das Prinzip des Seelenlebens, wie auch des leiblichen Lebens. Schliesslich ist, wie Smend gut bemerkt hat und wie wir aus dem Bisherigen zum voraus erwarten, die רוּחַ auch das Prinzip des Erkennens und Wollens, des höheren Lebens im Menschen [4]. Diese רוּחַ hat, wie schon hervorgehoben, ihren Sitz im Menschen und ist jedem Menschen eigen, ist habituell im Menschen, und nach dieser Seite hin kann jedermann « Mann des Geistes » genannt werden.

In der unvernünftigen Natur sodann ist die רוּחַ zunächst ebenfalls Prinzip des Lebens. Auch die Tiere haben durch diesen Geist ihr Leben, und wenn Gott diesen Geist wegnimmt, so verfallen auch sie, wie der Mensch, der Vernichtung anheim, kehren in ihr Nichts zurück [5]. Der Duft der Pflanzen, gleichsam ihr Lebensatem, ist die רוּחַ, und die רוּחַ des Tages ist der Wind. Letzteres Wort wird gewöhnlich selbst mit רוּחַ wiedergegeben, wie der Sturmwind bildlich nicht selten auch als Atem des Allmächtigen bezeichnet wird. In diesem angegebenen Sinne ist רוּחַ also das Prinzip eines jeden Lebens, sowie das Prinzip be-

[1] Cf. Smend, a. O.

[2] Giesebrecht, a. O., S. 125.

[3] So also das Prinzip dessen, was wir unter dem Begriff « Gemütsleben » verstehen, cf. Smend, a. O., S. 441.

[4] Ps. 104, 29-30; Job. 34, 14-15.

[5] Ps. 104, 29-30; Job. 34, 14-15.

sonders auch der aussergewöhnlichen Steigerung und Betätigung dieses Lebens in jeder lebenden Kreatur, und nur das Tote hat keine רוּחַ.

Was wir sonst noch von der Ruach Gottes in seiner verschiedenartigen, unübersehbaren Anwendung erfahren, können wir wohl einzig unter den Hauptgesichtspunkt des A. T. zusammenfassen: Israel soll ein Volk des Geistes Gottes sein. Von jeher hat Jahwe, wie Smend [1] richtig hervorhebt, sein Volk durch seinen Geist geleitet (Jer. 63, 11-14; Neh. 9, 20; Ps. 51, 13; 143, 10 u. a.). Und Jahwes Plan war, aus Israel ein Volk nach seinem Geiste zu machen (Jer. 32, 15-16; 44, 3; Ezech. 39, 29; 36, 27; Is. 59, 21). Dies nun erwirkt der Gottesgeist auf verschiedenem Wege, indem er negativ läutert, straft, um positiv den Zweck zu erreichen [2], oder positiv zu diesem Zwecke bei einzelnen oder bei der Gesamtheit tätig ist [3]: ein Geist, der verschieden vom physischen und psychischen Lebensprinzip auf diesen aufbaut und dasselbe erhöht zu übermenschlicher Tätigkeit und Kraftentwickelung. Wie also jede Lebenskraft durch die רוּחַ verursacht ist, so auch jede erhöhte, gesteigerte, übermenschliche Kraft. Dieser Geist ist es, wie wir bald sehen werden, dessen Mann der Prophet ist.

2. Die Ruach des Propheten.

Die Ruach des Propheten ist zunächst etwas von der Person des Propheten Verschiedenes; sie kommt ihm von aussen, und zwar von oben her zu. Ihre Berührung mit dem Propheten

[1] Smend, a. O., S. 441.

[2] So verstehen wir z. B. 1 Sam. 16, 14-16; 18, 10; 19, 9; so Jud. 9, 23; so giesst der Herr einen Geist des Schlafes über die Judäer aus (Is. 29, 10), einen Geist des Schwindels über die Ägypter (Is. 19, 14); er erregt den Geist der Feindseligkeit gegen das untreue Israel in Phul, Tiglath Pilesar, bei den Philistern und Arabern (1 Chron. 5, 26; 2 Chron. 21, 16). Israel selbst ist vom Geiste der Hurerei besessen (Hos. 4. 12; 5, 4), d. h. es ist nicht nach dem Geiste Gottes, sondern nach dem Geiste fremder Götter.

[3] Dieser Geist war es, der schon die alten Helden Israels für ihr Volk, das auch Gottes Volk war, entflammte und sie zu grossen Taten

wird demnach auch durch Verben bezeichnet, die sämtlich mit עַל konstruiert sind : הָיָה עַל = auf jemand gelangen [1], נוּחַ עַל = sich auf jemand niederlassen [2], נָפַל עַל = fallen auf jemand [3] ; insofern Gott diesen seinen Geist verleiht, heisst es, dass er ihn ausgiesst über jemand : שָׁפַךְ, יָצַק עַל [4], ihn verleiht über jemand : נָתַן עַל [5], ihn auf jemand legt שִׂים עַל [6]. Das drückt, wie v. Orelli [7] bemerkt, die Überweltlichkeit des Geistes aus, der von oben kommt. Dieser Geist wird also als eine vom gewöhnlichen Menschengeist, der in jedem Menschen und mit diesem vereinigt ist, getrennte Macht gedacht, eine Kraft, die mit dem Menschen nicht vermischt ist [8]. Er brütet gleichsam **über** dem Menschen. — Nun ergibt sich zunächst für uns die Frage : *Was wirkt der Geist über dem Propheten in dem Propheten ?*

Es mag für uns genügen, einige der einschlägigen Texte in ihrem Wortlaute anzuführen, um darüber Klarheit zu bekommen : « Wehe über die Kinder, schallts von Jahwe her, die da abtrünnig werden, indem sie einen Plan fassen und zwar nicht von mir, und einen Bund schliessen und zwar nicht von meinem Geiste aus [9] ». Hier gilt das Wehe dem Volke, weil es als Gottes Volk ein Bündnis mit heidnischen Mächten geschlossen, anstatt dass es das Wort Gottes, das durch den Geist Gottes an den Propheten ergeht, beachtet hätte. « Sie machten ihr Herz dem Demant

anspornte und befähigte (Jud. 3, 10 ; 6, 34 ; 11, 29 ; 13, 25 ; 14, 16 ; 15, 14 ; cf. Smend, a. O., S. 442) und dem alles Grosse, Aussergewöhnliche, die dem die Körper- und Geisteskräfte eines Menschen übersteigenden Leistungen zugeschrieben werden (cf. Giesebrecht, a. O., S. 129).

[1] Num. 24, 2 ; 2 Chron. 15, 1 ; 20, 14.

[2] Num. 11, 26 ; 2 Reg. 2, 15.

[3] Ezech. 11, 5.

[4] Joel 3, 12 ; Ezech. 39, 29 ; Jer. 44, 3.

[5] Cf. Num. 11, 17 ; neben dem Ausdruck רוּחַ יְהוָה wird oft die Formel יַד יְהוָה עַל gebraucht, welch letztere eine besondere bei Ezech. beliebte Redeweise ist, z. B. Ezech. 1, 3 ; 3, 14. 22 ; 8, 1 ; 33, 22 ; 37, 1 ; 40, 1 ; Jer. 20, 7 ; Jes. 8, 11.

[6] Cf. Num. 11, 17.

[7] H. R. E., Art. Weissagg., 10. Bd., S. 721.

[8] Cf. 2 Chron. 24, 20.

[9] Is. 30, 1.

gleich, so dass sie nicht hörten das Gesetz und die Worte, welche Jahwe Zebaoth durch seinen Geist mittels der früheren Propheten sandte [1] ». « Der Geist meines Herrn Jahwe ist auf mir, weil mich gesalbt hat Jahwe, um frohe Kunde zu bringen den Betrübten [2] ». « Ich habe meinen Geist auf ihn gegeben, Rechtssatzung wird er hervorbringen den Nationen [3] ».

Beim Propheten Joel spricht der Herr : « Ich werde ausgiessen meinen Geist über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen [4] ».

Aus allen diesen Stellen geht unzweifelhaft hervor, dass der Geist Gottes mit der Sendung, Beauftragung, die an den Propheten ergeht, mit einem Worte, mit der Offenbarung Gottes an den Propheten in Beziehung steht ; darüber herrscht auch keine Meinungsverschiedenheit [5].

Anders verhält es sich, wenn wir näher fragen, welche Stellung kommt dem Geiste Jahwes zu bei der Vermittlung des Offenbarungsinhaltes an den Propheten, oder, um die Frage sofort genauer zu präcisieren : Ist die רוּחַ eigentliche Offenbarungsquelle, aus der das Wort Gottes dem Propheten zufliesst, oder wirkt sie nur die Befähigung zum Offenbarungsempfang ? Letzteres hat besonders König [6] eingehend zu beweisen gesucht. Von der Ansicht eingenommen, dass die Propheten mit leiblichen Ohren das Gotteswort vernehmen und mit der Kraft des leiblichen Auges die Gottesgesichte sehen, musste König notgedrungen ausser dem Geiste Gottes, den auch das A. T. in der Regel so geistig und unvernehmbar als möglich wirken lässt, noch ein äusseres sichtbares und hörbares Prinzip als Offenbarungsquelle annehmen [7].

[1] Zach. 7, 12.

[2] Is. 61, 1.

[3] Is. 42, 1.

[4] Joel 3, 1.

[5] Cf. Is. 48, 16 ff. ; 59, 21 ; und die analogen Stellen im N. T. : 1 Petr. 1, 11 ; 2 Petr. 1, 21 ; Joh. 12, 41 ; 1 Cor. 10, 4.

[6] König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 104-114.

[7] Im allgemeinen sehr treffend hat u. a. Giesebrecht diese Ansicht Königs widerlegt ; cf. Giesebrecht, a. O., S. 21-35.

Dazu möchten wir bemerken :

Verstehen wir nach dem Vorgange des A. T. unter רוּחַ eine von Gott dem Herrn ausgehende Kraft, so ist es schon an und für sich undenkbar, dass der Herr der Offenbarung seinem Boten zunächst eine Kraft von sich gesandt, und dann selbst « in persona » noch erschienen wäre, um zum Propheten zu reden. Seine Kraft reicht doch wahrlich hin, alle Unlust beim Propheten zu heben, eine etwaige Leidenschaft zu beseitigen, mit einem Worte, alle Fähigkeiten des Propheten an sich zu fesseln, sie zu kräftigen, zu erhöhen und dann dem Propheten die Offenbarung zu erteilen.

Sodann brauchen wir nur die oben angeführten Stellen, z. B. Is. 30, 1 ; 42, 1 ; Mich. 3, 8 ; Zach. 4, 6 oder Is. 11, 1 zu nehmen, wie wir sie nun einmal haben, ohne ihnen grosse Gewalt anzutun — wie König es freilich getan zu haben scheint[1] —, dann wird es nicht schwer werden, den Geist als Offenbarungsquelle des Propheten zu entdecken. Nichts beweist König im positiven Teile seiner These[2] ; denn die von ihm angeführten Stellen, aus denen wirklich hervorgeht, dass der Gottesgeist auch als eine Disposition oder eine Tendenz auf das Gottgefällige wirkt, sind keineswegs exklusiv gegen unsere Ansicht. Eine solche Wirkung, wie sie dort beschrieben ist, wird wohl von niemand geleugnet werden, der überhaupt eine Offenbarung bei den Propheten annimmt. Wenn manchmal, besonders bei Ezechiel, neben der Hand Jahwes der Geist Jahwes, oder neben dem Geist Jahwes noch Jahwe selbst genannt wird, so lässt sich das leicht erklären, wenn wir die Tendenz des A. T. berücksichtigen, den Geist naturgemäss möglichst immateriell aufzufassen und somit das Wirken des Geistes Jahwes sozusagen der Hypostase Jahwes zuzuschreiben ; das hat schon Knobel richtig bemerkt[3]. Darnach, glauben wir, hat v. Orelli Grund, wenn er gegen Königs Ausführungen sagt : « Es ist unzutreffend, was König sagt ; vielmehr ist es dieser Gottesgeist, dank welchem die göttliche Offenbarung

[1] König, a. O., S. 104-111.
[2] König, a. O., S. 111 ff.
[3] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 125.

dem Propheten nahe kommt, in ihn eingeht, den Menschen mit derselben erfüllt [1].

Auch Cremer fasst ebenso kurz als treffend das Wirken des Geistes Gottes beim Offenbarungselement in die Worte : « Alles, was dem Propheten zu sehen und hören gegeben ist, ist dies durch die Vermittlung des Geistes [2] ». So urteilen u. a. auch Tholuck [3], Dillmann [4], Riehm [5], Schultz [6], Giesebrecht [7], Schenkel [8].

Darum werden das נבא und seine Derivate stets als direkte Folge der Wirkung von Seiten der göttlichen Ruach aufgefasst. Der Geist Gottes kommt, fällt auf jemand, und er weissagt ohne alles Weitere. Besonders klar zeigt sich uns diese Tatsache in dem interessanten Bericht 1 Reg. 22, 17-24, wo der Prophet Michäas dem König von Israel seine verhängnisvolle Zukunft prophezeit. Der Prophet sieht dort, wie ein Geist vor Jahwe tritt und sich diesem anbietet, ein Geist der Lüge zu sein im Munde aller Propheten, um so Achab durch seine Propheten zu täuschen und ihn zu Grunde zu richten. Bekannt ist, dass Sedekias den Propheten dann auf die Wange schlug mit den Worten : « Hat vielleicht der Geist des Herrn mich verlassen, um durch dich zu sprechen ? » (V. 24). Die hier geschilderte Vision mag eine wirkliche gewesen sein oder nur eine Einkleidung der Prophetenworte, in jedem Fall zeigt uns der Bericht, wie das A. T. von dem Wirken der göttlichen Ruach beim Propheten gedacht hat.

3. Die prophetische Ruach ist den Propheten nicht als habitus eigen.

Noch eine andere wesentliche Frage beschäftigt uns hier, nämlich : Ist diese Geisteskraft des Geistesmannes eine dauernde,

[1] H. R. E., 10. Bd., Art. « Weissagung », S. 721.
[2] H. R. E., Art. « Geist », 6. Bd., S. 444.
[3] Tholuck, a. O., S. 44.
[4] Dillmann, a. O., S. 607.
[5] Riehm, a. O., S. 215.
[6] Schultz, a. O., S. 206.
[7] Giesebrecht, a. O., S. 138, 151, 158.
[8] Schenkel's B. L., 2. Bd., S. 367 f.

bleibende, habituelle oder eine vorübergehende, momentane ? Für beide Ansichten haben wir gelehrte Vertreter. So sagt Giesebrecht : « Immerhin ist der prophetische Geist schon im achten Jahrhundert als ein habitueller Besitz des Gottesmannes gedacht worden, wie Hos. 9, 7 « אִישׁ הָרוּחַ » parallel mit נָבִיא und 2 Reg. 2, 9. 15, auch 1 Reg. 22, 22-24 beweisen [1] ».

Eduard König [2] behandelt die Frage unter dem Titel : « Permanenz und Fluktuationen des ausrüstenden Gottesgeistes » und meint : « Mit dieser Formel scheint mir auf die Frage geantwortet werden zu müssen, ob der Geistesbesitz der Propheten habituell oder vorübergehend gewesen sei ». Die Permanenz würde dem habituellen Besitz entsprechen und für « vorübergehend » möchte König « fluktuierend » setzen ; d. h. er möchte auf der einen Seite dem Propheten einen permanenten Geistesbesitz sichern, auf der andern Seite kann und darf er sich doch dem Wortlaut anderer Stellen nicht verschliessen und glaubt somit beides vereinen zu können, indem er im letztern Fall eine zeitweilige, ungewöhnliche Geisteswirkung beim Propheten annimmt. Die Beweise für die Permanenz des Geistesbesitzes sind folgende :

1. Die einfache Benennung des Propheten als « Mann des Geistes » Hos. 9, 7.

2. Die Aussage von Isaias 30, 1, dass seine Nichtbefragung eine Nichtbefragung des Gottesgeistes sei.

3. Die Stelle Mich. 3, 8 : « Ich aber bin voll Kraft des Geistes Jahwes » u. s. w.

Die erste Stelle hat auch Giesebrecht im selbigen Sinne verwertet, wie wir oben zeigten.

Uns scheint aus Hos. 9, 7 dieser Schluss nicht gezogen werden zu können ; אִישׁ הָרוּחַ ist ein Name wie נָבִיא, רֹאֶה u. d. a. auch. Aber man würde doch sicher falsch schliessen, dass, weil נָבִיא Sprecher und רֹאֶה Seher bedeutet, ersterer immer sprechen und letzterer immer Gesichte sehen, resp. Offenbarungen erhalten

[1] Giesebrecht, a. O., S. 134 f., bes. S. 138 f.
[2] König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 121 f.

müsse; נָבִיא bleibt Sprecher, auch wenn er Gesichte sieht, oder betet, oder schläft. So ist auch אִישׁ הָרוּחַ ein Mann, dessen sich der Geist zu seinem Zwecke bedient, wann er will. Ein einziges Mal ein Werkzeug des Geistes gewesen zu sein, genügt, um die Bedeutung des Namens auszufüllen.

Was die zweite Stelle betrifft, so ist sie unserer Ansicht nach ebensowenig beweiskräftig. Is. 30, 1 spricht Gott zum Propheten und zwar nach der Ansicht König's über die alttestamentliche Offenbarung « vokaliter » wörtlich durch den Propheten zum Volk: « Wehe über euch, abtrünnige Kinder, spricht der Herr, die ihr einen Plan fasset und zwar nicht von mir und einen Bund schliesset und nicht von meinem Geiste aus, um Sünde auf Sünde zu häufen ». Der Sinn ist hier doch : wehe über euch, die ihr durch den Propheten nicht meinen Geist, d. h. mich befragt habt, sondern eigene verkehrte Pläne gefasst. Sie hätten also zum Propheten kommen sollen, um durch ihn Jahwe um Rat zu fragen; dann würde der Prophet wohl schon den Herrn gefragt haben, etwa wie Jer. 42, 1 ff. das ganze Volk mit den Kriegsobersten zu Jeremias kam, um durch ihn den Herrn zu befragen. Damals hatte der Prophet freilich den habituellen Geistesbesitz, nicht trotz seiner ausgezeichneten Tendenz zur Offenbarung, und erst nach achttägigem Gebet erhielt der Prophet Antwort, und durch ihn das Volk.

Und was folgt schliesslich aus Mich. 3, 8? Die Stelle gehört gar nicht in diesen Zusammenhang; denn in der Stelle ist nicht die Rede vom Geiste Gottes, insofern er *über* dem Propheten diesen zum Offenbarungsempfang vorbereitet, noch insofern er Quelle desselben ist, sondern der Geist ist hier moralische Qualität, was schon durch den Terminus « מָלֵאתִי כֹחַ » ausgedrückt ist, durch welche Worte der Geist als etwas Inneres, mit dem Leben Verwachsenes, dargestellt ist. Ein solcher Geist ist aber den Propheten Israels nicht spezifisch eigen; einen solchen Geist wird Gott auch dem erneuerten Israel in sein Inneres geben (Ezech. 36, 26 ff.). Im übrigen kann man aus der Stelle absolut nicht auf einen habituellen Geistesbesitz des Propheten schliessen, sonst würde man wieder zu viel schliessen, nämlich dass der Prophet ohne aufzuhören Israel sein Unrecht vorhalten müsste.

Giesebrecht weisst ausserdem noch auf 2 Reg. 2, 9. 15 hin und 1 Reg. 22, 22-24 [1].

2 Reg. 2, 9 beweist absolut nichts; dort heisst es nur, dass Elisäus um den doppelten Geist des Elias gebeten, aber nicht, dass dieser Geist habituell gedacht worden; demnach kann auch V. 15 nicht als beweiskräftig gelten, da zuerst bewiesen werden müsste, dass der Geist des Elias habituell gedacht worden sei, und dann erst würde folgen, dass dieser habituelle Geist auf Elisäus überging.

Dagegen scheint Giesebrecht den vorausgehenden Vers 14 übersehen zu haben, wo es heisst, dass Elisäus mit dem Mantel des Elias die Wasser des Jordans geschlagen, aber diese sich nicht geteilt haben; und doch nimmt man allgemein an, dass Elisäus mit dem Empfang des sogenannten Prophetenmantels Prophet geworden, also den Geist erhalten; und ferner den Vers 15 des folgenden Kapitels, der so oft gegen Elisäus geltend gemacht wird, wo es heisst: « es liess Elisäus einen Harfenspieler kommen, und während er spielte, kam auf ihn die Hand des Herrn »; und auch Vers 27 des vierten Kapitels in demselben Königsbuch, wo Elisäus gesteht, dass der Herr vor ihm den Grund der Trübsal der Samariterin verborgen und denselben ihm nicht angezeigt habe.

Und was will man dann mit 1 Reg. 22, 22-24? Es ist die von uns schon oben behandelte Stelle. Der Prophet Michäas erzählt seine Vision V. 19-23. V. 21 berichtet er, wie ein Geist vor den Herrn trat und sprach, er wolle Achab betrügen und zwar indem er ausgehe und ein Lügengeist sein werde in dem Munde aller seiner Propheten, und der Herr schickte ihn. V. 23 sagt Michäas, dass den Propheten Achab's der Lügengeist vom Herrn gegeben worden und der Herr Böses wider den König geredet. Dann folgt V. 24, die bekannte Scene, wo Michäas für diese Worte von Sedekias einen Backenstreich erhält mit den Worten: « Also hat der Geist des Herrn mich verlassen und hat mit dir geredet? » Der ganze Kontext, von V. 1 des Kapitels an, weist ausschliesslich auf die spezielle Frage hin: Sollen Achab und Josaphat gegen Syrien

[1] Giesebrecht, a. O., S. 134.

ins Feld ziehen oder nicht? V. 24 heisst: « Also hat der Herr diesmal nicht mit mir, sondern mit dir geredet ». Aus dem Kontext geht eher das Gegenteil des habituellen Geistesbesitzes hervor, jedenfalls aber ist die Stelle kein Beweis für einen solchen.

Gegen einen habituellen Geistesbesitz im Propheten resp. gegen « Permanenz und Fluktuation » des Gottesgeistes sprechen die Termini, durch welche das Kommen desselben ausgedrückt wird in eklatanter Weise. Man hat z. B. allgemein zugestanden, dass der Ausdruck יַד־יְהוָה gleichbedeutend mit רוּחַ יְהוָה sei. Nun heisst es bei Ezechiel 1, 3 bei Gelegenheit der sogenannten Einweihungsvision des Propheten, also bei der ersten Geistesausrüstung וַתְּהִי יַד־יְהוָה, c. 3, 22 ebenfalls וַתְּהִי יַד־יְהוָה; c. 8, 1 von demselben Propheten וַתִּפֹּל יַד־יְהוָה die Hand des Herrn fiel auf mich, Ezech. 33, 22 cf. 1, 3, ebenso c. 37, 1 und 40, 1; beim selben Propheten וַתִּפְּלֹ֫רוּחַ יְהוָה c. 11, 5: es fiel der Geist auf mich. Wir haben also dieselben Ausdrücke später wiederholt, unter welchen der Prophet zum ersten Mal den Geist des Herrn empfängt. Wir haben ferner Ausdrücke wie c. 8, 1; 11, 5, die sich mit einer « Permanenz oder Fluktuation » des Geistes nicht vereinen lassen. Dieser Beweis lässt sich bei andern Propheten auf ähnliche Weise führen. Wir haben dagegen keine Stelle, die eine momentane Geisteswirkung im Propheten ausschliessen würde. Dem König David gibt Nathan von sich aus den Rat, den Tempelbau zu untersuchen; nachher ergeht der Ausspruch des Herrn an den Propheten, und er zieht seinen Rat zurück (2 Sam. 7, 4). Denken wir dann noch an Jeremias, seine Klagen, seine Trostlosigkeit! König macht gegen diesen Einwand geltend, dass Jeremias um des Volkes willen den Tag seiner Geburt verfluche [1].

Das ist nun einmal nicht im genannten Text, sondern gerade weil das Volk ihn verlacht und verspottet, dass er immer und immer Verwüstung rufe, und nichts eintreffe, will er nicht mehr reden (V. 7-9). Nirgends steht, dass er wegen des Volkes, d. h. aus Mitleid zu diesem, dem er oft genug Strafe ankündigte, den Tag seiner Geburt u. s. w. verflucht, sondern wegen der

[1] König, Offenbarungsbegriff, I. Bd., S. 122, Anm. 1.

Mühen und Schmerzen (V. 18); sodann bliebe das auch eine Schwachheit, wenn er wegen des Volkes, das doch, wie er oft sagt, schuld an seinem Unheil ist, sich verwünschen würde. Dass nachher die Reaktion eintritt, spricht für und nicht gegen unsere Ansicht, da dies bei habituellem Geistesbesitz undenkbar wäre.

Denken wir ferner an die Geschichte des Propheten Jonas, der den Geist Gottes doch auch hatte, und wir können wohl nicht zweifeln, dass von einer permanenten Geisteswirkung im genannten Sinne bei den Propheten nicht die Rede sein kann. Übrigens ist unsere Ansicht auch heute noch die fast allgemein geltende [1] und wird von dem heiligen Thomas [2] auf ihren philosophischen Grund hin in erhabener Weise erläutert. Nachdem er aus Stellen der heiligen Schrift bewiesen, dass manchmal den Propheten der Gottesgeist gefehlt, fährt er fort, gegen die Permanenz des Gottesgeistes ausführend : « Ratio huius est : quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formae permanentis et perfectae perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum, quae per illud lumen manifestantur : sicut per lumen intellectus agentis praecipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum, quae naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum, quae ad supernaturalem cognitionem pertinent, quae per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur, videtur autem a beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formae permanentis et perfectae secundum Ps. 35, 10 : « In lumine tuo videbimus lumen ». Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis (Exod. 33, 22 : 1 Reg. 19, 11). Dann führt er zur weiteren Erklärung den treffenden Vergleich an : « Et inde est quod sicut aër semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetae

[1] Cf. u. a. die von König gegen sich angeführten Autoren. König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 122 ; cf. Leitner, a. O., S. 56 f. ; Tholuck, a. O., S. 47 f.

[2] Thomae Summa Theol., 2 a 2 ae, qu. 171, a. 2., i. c.

semper indiget nova revelatione, sicut discipulus qui nondum adeptus est principia artis, indiget, ut de singulis instruatur ». Is. I, 4 : « Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum ». Schliesslich weist der hl. Lehrer noch hin auf die Ausdrücke, die wir oben berührt, wie : « locutus est Dominus, factum est verbum sive manus Domini super eum », u. a., die eine jedesmalige erneut wiederkehrende Handlung von seiten Gottes ausdrücken. Dagegen betont der hl. Thomas sehr gut, dass auch nach Verlauf dieser impressio transiens eine *habilitas* in Bezug auf einen etwaigen ferneren Offenbarungsempfang bleibe [1].

4. Die seltene Anführung der Ruach durch die Propheten.

Wir können hier auch nicht an der Frage vorbei kommen, die immer in diesem Zusammenhang berührt wird : Warum — trotzdem der Geist des Herrn nach unserer Ansicht Offenbarungsquelle für den Propheten ist, — die Propheten so selten von diesem Geiste reden, ja mancher derselben gar nicht, z. B. Jeremias, Habakuk, Amos, Sophonias. Wir antworten : was zunächst die Propheten betrifft, die überhaupt nur einmal vom Geiste im genannten Sinn reden, so sind sie jedenfalls frei zu sprechen von der Beschuldigung, diesen Geist nicht gekannt zu haben ; denn haben sie ihn einmal genannt, so konnten sie ihn auch mehreremal nennen ; haben sie es nicht getan, sondern dieselbe wiederholte Geisteswirkung, die sie in sich gefühlt haben, mit andern Termini bezeichnet, so lag dabei ein anderer Grund als Unkenntnis vor. Was dagegen die andern Propheten betrifft, die nirgends vom Geiste Gottes reden, so haben Orelli u. a. den Grund darin gefunden, dass die allgemeine in Israel herrschende Ansicht es vorausgesetzt habe, dass das göttliche Wort dem Menschen durch den göttlichen Geist übermittelt

[1] L. c. in resp. ad II^{um} : Dicendum quod sicut in rebus corporalibus abeunte passione remanet quaedam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur ; ita etiam in intellectu Prophetae, cessante actuali illustratione, remanet quaedam habilitas ad hoc, quod facilius iterato illustretur. Cf. Quaest. disp. qu. 12. a. 1. H. R. E., a. O., 10. Bd., Art. « Weissagung », S. 720.

werde [1]. Jedenfalls kann man aus dem Schweigen nicht schliessen, dass sie den Gottesgeist nicht gekannt haben, zumal da auch jene Propheten, die ihn gekannt haben, ihn dennoch so selten nennen. Noch weniger folgt daraus, dass sie seine Kraft nicht wie die andern an sich erfahren haben. Der Prophet Zacharias sagt es uns übrigens deutlich, dass der Herr der Heerscharen seine Worte durch seinen Geist durch Vermittlung der früheren Propheten gesandt habe [2].

Ganz unrichtig scheint uns also Giesebrecht geurteilt zu haben, wenn er das Fehlen der Nennung des Gottesgeistes bei den Propheten des siebenten Jahrhunderts und speziell bei Jeremias dahin erklärt, dass es jenen und letzterem an prophetischer Unmittelbarkeit gefehlt habe. « Sein Berufsbewusstsein zu Gott ist für ihn unabtrennbar von seinem persönlichen Gnadenstande bei Gott. Um diesen hatte er sein Leben lang schwere Kämpfe zu führen, die ihn zuweilen an den Rand der Verzweifelung brachten. Wurde er auch immer wieder seines Geistes gewiss, ja wurzelte diese Gewissheit auch in dem Gefühle tiefsten, innersten Ergriffenseins durch Gott, so fehlt doch seinem ganzen Wesen die geradlinige Einfachheit, die das der älteren Propheten auszeichnet. Er ist zu aktiv, zu kompliziert, um sich passiv dem Geistestrieb überlassen zu können, wie seine Amtsvorgänger. In Jeremias vollzieht sich der erstmalige Durchbruch des religiösen Individuums zur bewussten, freien Ergreifung persönlicher Heilsgewissheit [3] ». So weit der Greifswalder Professor über Jeremias.

Wir glauben, dass es vollständig genügt, nur das erste Kapitel von Jeremias zu lesen, um die Unhaltbarkeit dieser Ansicht vollkommen zu erkennen. Jeremias scheint einigemale während seiner langen, überaus schweren Berufstätigkeit den Mut verloren zu haben und hat sich auch über die Last seiner oft erfolglosen Mühen beklagt ; seine menschliche Natur hat selbst, wie er gesteht, sich geweigert, von Schmerz und Weh erfüllt, weiter zu

[1] Cf. Cremer, in H. R. E., 6. Bd., Art. « Geist », S. 444.
[2] Zach. 7, 12.
[3] Giesebrecht, a. O., S. 142 f.

prophezeien, *aber immer hat ihn die Kraft des Herrn wieder überwältigt*, und er hat « *des Herrn Worte von Neuem verschlungen* » und « *sein Wort ist* ihm zur Freude und Wonne seines Herzens geworden ». Dass der leidende Prophet unter der Wucht seiner Verfolgungen manchmal das Gleichgewicht verlor, das war entschuldbare, menschliche Schwachheit, aber keinenfalls Aktivität ; um so mehr hatte er dann nachher wieder Grund, die Kraft des Gottesgeistes, die stärker war als seine Schwachheit, zu betonen, was er auch genugsam getan.

Dass er sich wirklich vom Geiste Gottes hatte leiten lassen, davon ist seine 52 Kapitel umfassende Schrift der beste Beweis.

Übrigens ist mit diesem angeführten Grund, auch wenn er irgend welche Wahrscheinlichkeit für sich hätte, betreffs des Schweigens der übrigen Propheten nichts erklärt.

Hatten Jeremias und die anderen Propheten den Gottesgeist nicht gekannt? Aber sie führen doch wie alle übrigen Propheten das, was sie sagen auf den Herrn zurück, sie reden wie die anderen Gottesworte und nicht die eigenen. Gott redet nach ihrer Aussage zu ihnen, es fehlt also nicht am factum der רוּחַ, sondern nur am Namen.

Wenn wir die Nennung der Ruach als Prinzip der Offenbarung in allen Schriften der 4 grossen und 12 kleinen Propheten zusammenzählen, so kommt im ganzen eine sehr geringe Zahl heraus, und wir brauchen nicht gerade nach aussergewöhnlichen Gründen zu suchen, wenn wir beim einen Propheten eine Benennung nicht finden, während wir dieselbe bei einem anderen einmal oder zweimal finden. Offiziell war die Formel bei keinem Propheten, beliebt ebenfalls nicht, und konnte es bei dem spekulativen Charakter, den ihr Wesen einschliesst, weniger sein als im neuen Testament, wo die Lehre des Gottes-Geistes in eine neue Phase tritt.

In der Wirklichkeit aber waren, wie König mit Recht hervorhebt, « alle Propheten mit dem Gottes-Geiste ausgerüstet », waren alle « Werkzeuge des Geistes des Herrn, *Männer des Geistes* [1] ».

[1] König, Offenbarungsbegriff, 1. Bd., S. 121.

Aus dem Ausgeführten ergibt sich als Endresultat für die Bedeutung des Propheten-Namens אִישׁ הָרוּחַ die Tatsache, dass dieser Name dem Propheten zukommt, insofern letzterer durch die רוּחַ Jahwes, als der Quelle der Gottes-Offenbarung, diese Offenbarung empfängt, also im *Dienste des Gottesgeistes steht, insofern dieser offenbart.* Diese רוּחַ, die dem Propheten als solchem eigen ist, ist es auch, die in dieser ihrer Wirksamkeit den Nabi zu dem macht, was er ist. Wenn wir sonst noch in der Schrift dem Geiste Jahwes im Zusammenhang mit dem Propheten begegnen, sei es, dass er in dem Propheten wirksam ist, oder von aussen her auf diesen einwirkt, ist der Einfluss desselben auf den Nabi ein vom eben genannten verschiedener und dem Propheten nicht ausschliesslich zukommender und somit diesen nicht kennzeichnender. Vielmehr wirkt der Geist, wie bei den übrigen Menschen belebend oder den vorhandenen Lebensgeist stärkend oder als Motor aussergewöhnlich erfassend und bewegend [1].

[1] Cf. z. B. 1 Reg. 18, 46; Ezech. 2, 2; 3, 12-14; 8, 3; 11, 24; Mich. 3, 8 u. a.

X.

אִישׁ הָאֱלֹהִים = Mann Gottes [1].

Dieser Name ist nur in der älteren Zeit gebräuchlich. Der erste, der diesen vorzüglichsten der Ehrennamen getragen, der Mann Gottes κατ᾽ἐξοχήν, ist Moses. Bei den Schriftpropheten kommt er nur einmal und zwar bei Jeremias 35, 4 vor, der Hanani diesen Namen beilegt. Er wechselt mit נָבִיא und רֹאֶה und kann als der eigentliche volkstümliche Name für die älteren Propheten bezeichnet werden. Seinem Inhalt nach schliesst er alle jene verschiedenen Bedeutungen in sich, in denen der Begriff אִישׁ in sonstigen Verbindungen in der heiligen Schrift vorkommt; der Begriff erhält durch das « הָאֱלֹהִים » seine Grösse, Weihe und Heiligkeit.

אִישׁ in Verbindung mit einem Nomen drückt zunächst die An- und Zugehörigkeit zu den betreffenden Nomen aus; z. B. אִישׁ יִשְׂרָאֵל « ein Israelite », und in diesem Sinne ist jeder Mann

[1] Deut. 33, 1; Jos. 14, 6; 1 Chron. 23, 14; 2 Chron. 30, 16; Esr. 3, 2; Ps. 30, 1 von Hoseas; 1 Sam. 2, 27; 1 Reg. 13, 20. 28; 2 Reg. 23, 16-17; 2 Chron. 25, 7. 9; von anonymen Gottesmännern und von Propheten im allgemeinen; 1 Sam. 9, 6-10 von Samuel; 1 Reg. 12, 22; 2 Chron. 11, 2 von Semeia; 1 Reg. 17, 18. 24; 2 Reg. 1, 9-13 von Elias; 2 Reg. 4, 7, 9, 16, 21, 22, 25, 27, 40; 5, 8. 14; 6, 9. 15; 7, 2. 17. 18. 19; 8, 2. 4. 7. 11; 13, 9 von Elisäus; Jer. 35, 4 von Hanani; (Jud. 13, 6. 8 gehört nicht hierher).

ein « Mann Gottes », als Gott angehörig ; in diesem Sinne sollte dann besonders jeder Israelite, als Mann des Volkes, das Gott sein Volk und Eigentum nennt [1], ein Gottesmann sein.

Dennoch wird nie ein gewöhnlicher Israelite « Gottesmann » genannt. Daraus schliessen wir mit Recht, dass der Ausdruck eine nach dieser Seite hin engere, somit bevorzugtere Bedeutung hat. אִישׁ הָאֱלֹהִים ist ein Mann, der mehr als ein gewöhnlicher Mann, ja mehr als als einer aus dem Gottesvolke in Zugehörigkeit zu Gott steht [2]. Aus dieser ersten, angeführten Bedeutung der « Zugehörigkeit » folgt dann das gegenseitige Verhältnis des Zugehörigen zu seinem Eigentümer, die gegenseitige Stellung, die sich wie die eines Herrn zum Diener verhält ; die Zugehörigkeit zu einer Person ist ja für diese Person der erste Rechtstitel. Und nach dieser Seite hin entspricht das « עֶבֶד אֱלֹהִים dem אִישׁ הָאֱלֹהִים » Gottesdiener wiederum κατ'ἐξοχήν, der in besonderem Dienstverhältnis steht, der also mit seiner ganzen Person sich dem besonderen Dienste Gottes gewidmet hat. In diesem Sinne redet die Schrift von Männern David's, Salomon's, Abner's, u. s. w., d. h. von Männern, die im Dienste dieser Personen, unter deren Oberhoheit standen, die dann auch verpflichtet waren, die Interessen ihrer Herren zu schützen, zu verteidigen, zu befördern.

Aus dieser letzteren Bedeutung fliesst dann von selbst die Bedeutung, die אִישׁ hat, wenn es in Verbindung mit einem Nomen einen Beruf ausdrückt, ein Handwerk, einen Stand, wie אִישׁ שָׂדֶה Ackersmann, אִישׁ חַיִל Krieger, Kriegsmann.

So ist der Prophet als Mann Gottes zunächst der Mann, der sein Sein als Gottesmann von Gott hat, diesem in besonderer Weise zugehört, diesem zum besonderen Dienste verpflichtet ist ; ein Mann, dessen Beruf es ist, sich Gott hinzugeben, für seinen Herrn sein Leben zu opfern [3]. Wie weit dieser Dienst gehen soll,

[1] Jer. 24, 7 ; 30, 22 ; 31, 1 ; Ezech. 11, 20 ; Zach. 8, 8 u. Is. 63, 8 ; Mich. 6, 3. 5 u. a.

[2] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 110; Gesenius-Buhl, a. O., s. « אִישׁ », ebenso Fürst, Handwörterbuch, s. « אִישׁ ».

[3] In diesem Sinne ist der « אִישׁ הָאֱלֹהִים » wie עֶבֶד אֱלֹהִים » und die anderen Namen Empfänger der Gottesoffenbarung und deren Verkünder. Cf. z. B. 1 Reg. 12, 22 ff. ; 13, 1 ff. ; 17, 24 u. a.

bestimmt natürlich der Herr, resp. dessen Würde, Macht in ihrer Ausdehnung. So ist der Begriff אִישׁ דָּוִיד weiter als der von אִישׁ אֲבָנָר, da die Herrschaft des ersteren sich auch über die des letzteren ausdehnte; jeder gebietet in seinem Reiche. Demnach ist ein אִישׁ הָאֱלֹהִים schon seinem Wesen nach durch seine Apposition als ein über jedem andern gewöhnlichen Menschen stehender Mann zu betrachten. Und wenn er sich vor der Welt und seinen Mitmenschen als solcher erweisen kann, dann hat ihm in dieser Stellung jeder irdische König, oder Priester, oder Fürst seine Huldigung zu bezeigen. Dass er aber dieses ist, dass er sich von einem gewöhnlichen Manne unterscheidet, kann er nur beweisen, wenn er eine Kraft zeigt, die über der gewöhnlicher Menschen steht, d. h. er muss als Gottesmann gewissermassen über eine Gotteskraft verfügen, und dieses Moment ist es, welches die Etymologie des Namens besonders auszeichnet und welches diesen Namen, abgesehen davon auch, dass derselbe den gewöhnlichen Leuten am verständlichsten war, am meisten volkstümlich machte. Der Name « Gottesmann » schliesst also eine besondere hervorragende Kraft dieses Mannes Gottes in sich. Für diese letztere Seite der Namensbedeutung haben wir positive Anhaltspunkte in der Schrift [1].

Der König Ochozias war eines Tages durch das Gitter seines Obergemaches gefallen und hatte sich, wie es scheint, schwer verletzt. Er sandte darum Boten zu Beelzebub [2], anzufragen, ob er von seiner Krankheit wieder genesen könne. Die Boten trafen auf dem Wege den Gottesmann Elias, der alsbald durch sie dem König harte Vorwürfe im Auftrage Gottes erteilen liess. Als der König nach einigen Fragen erkannt hatte, dass Elias den harten Bescheid gegeben, schickte er einen Obersten über fünfzig mit seiner Mannschaft zu Elias, ihn zu sich zu entbieten. Dieser redete den Elias an : « Mann Gottes, der König hat geboten, dass du herabsteigest ». Elias, im Bewusstsein seiner Würde und Kraft als Mann Gottes, gibt zur Antwort : « Bin ich ein *Mann Gottes*,

[1] 2 Reg. 1, 2-12.

[2] Über Beelzebub cf. Vinc. Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels, S. 71.

so falle Feuer vom Himmel und verzehre dich und die fünfzig ». Da fiel Feuer vom Himmel und verzehrte ihn und die fünfzig, die mit ihm waren ! Nochmals sandte der König einen Obersten und fünfzig Männer, die denselben Befehl des Königs an Elias überbrachten und Elias antwortet wieder : « Bin ich ein *Mann Gottes*, so falle Feuer vom Himmel und verzehre dich und deine fünfzig ». Und es geschah wieder [1]. Diese Ansicht, dass der Gottesmann sich vor dem gewöhnlichen Manne auch in den Gotteswerken, d. h. Wundern zeigen müsse, war auch die des gewöhnlichen Volkes. Der Sohn der Witwe von Sarepta starb, und Elias erweckte ihn in Gotteskraft wieder zum Leben und gab ihn seiner Mutter zurück [2]. Das Weib nun sprach auf dieses Wunder hin : « Nun daran erkenne ich, dass du ein *Mann Gottes* bist und das Wort des Herrn in deinem Munde ist wahrhaft [3] ». Ebenso war der Sohn der Sunamitin gestorben, in deren Haus Elias einkehrte und die Frau geht zum *Gottesmanne*, um Hilfe zu erlangen in ihrer Bedrängnis, die ihr zu teil wird [4]. Das Ideal eines Gottesmannes ist daher ein Elias oder Elisäus. Das hat richtig auch Maybaum betont [5], dass in dem Titel אִישׁ הָאֱלֹהִים das nahe Verhältnis des Thaumaturgen zu Gott und die ihm in Folge dessen verliehene übernatürliche Macht ausgedrückt sei. Wenn er aber sagt, dass die Wahrsager früherer Zeiten in politischer Bedrängnis als Thaumaturgen im Auftrage Jahwes auftraten, um das Volk zur Wiedereroberung seiner Freiheit und Selbständigkeit zu ermuntern, und sie dann als solche das Epitheton ornans « Mann Gottes » erhielten, dass ihre Namen aber nicht überliefert wurden, weil das Prophetentum noch nicht individualisiert gewesen sei und ein Prophet dem anderen geglichen habe [6], so kann das zunächst, wenn es nicht eine contradictio in adjecto bedeuten soll, doch nur den Sinn haben, dass diese vermeintlichen Gottesmänner auch von Jahwe

[1] 2 Reg. 1, 11. 12.
[2] 1 Reg. 17, 19-23.
[3] A. O., V. 24.
[4] 2 Reg. 4, 20-36.
[5] Maybaum, a. O., S. 9.
[6] Maybaum, a. O., S. 8 f.

wirklich die Kraft hatten, Wunder zu tun und von ihm wie die Propheten ihre Sendung hatten; dann sind es aber keine Wahrsager mehr, sondern Propheten wie die anderen. Zudem konnte man ja den Plural gebrauchen, wie bei übrigen Benennungen. Übrigens hat die Annahme nirgends einen positiven Halt und wird schon durch das Schweigen der älteren Zeit unwahrscheinlich. Wir finden Namen allerlei Wahrsager-Species in dem sogenannten Wahrsagerkatalog [1], vor denen sich Israel hüten muss, aber von « אִישׁ הָאֱלֹהִים » ist nicht die Rede. Propheten, wie z. B. Elias und Elisäus, haben sich auch geglichen, sind aber doch individualisiert worden, und jeder trägt den Namen « אִישׁ הָאֱלֹהִים ».

Will Maybaum sich auf Jud. 13, 6. 8 berufen, so wird man dort wohl schwer einen Wahrsager resp. Propheten entdecken können; dort ist die Rede von einem Engel [2], der kein Wunder wirkt, sondern nur ein wunderbares Ereignis voraussagt [3].

Kittel [4], bemerkt in Betreff des Namens sehr gut: « Es gibt in der Tat keine schlagendere und ihr Wesen treffendere Bezeichnung der Propheten ».

Der Name « Mann Gottes » ist der weitumfassendste, die vorausgehenden Namen in ihrer ganzen Bedeutung umschliessende Ausdruck für die Propheten, der eigentliche Propheten-Name auch im Munde des Volkes. Alle anderen Namen, die man, ausser den in der Schrift vorhandenen, den Propheten auf persönliche, subjektive Ansicht hin gegeben hat oder geben will, müssen die Probe ihrer Richtigkeit an der Vergleichung mit diesem Namen bestehen.

Man hat die Propheten *Demagogen* [5] genannt, indem man

[1] Deut. 18, 10. 15.

[2] V. 9, 13. 15. 20. 21 ist er klar als Engel Gottes bezeichnet; so tritt nie ein Prophet auf; es fehlen auch die beim Reden eines Propheten regelmässig gebrauchten Einleitungs-Termini, wodurch er sich als Gottes Redner präsentiert.

[3] A. O., V. 7.

[4] Kittel, a. O., S. 6 ff.

[5] So u. a. Bertholdt Leonhard: Historisch kritische Einleitung

ihr Reden und Wirken beim Volke, ihre Volkstümlichkeit ins Auge fasste. Sie sind es im wahren Sinne des Wortes, insofern sie dem Volk seinen Beruf als Gottes Volk stets vor Augen halten ; insofern sie dasselbe zur Beobachtung der Vorschriften seines Gottes anhalten und das Volk nach Gottes Willen leiten ; sie sind es, insofern sie « Gottesmänner » sind.

Man hat in den Propheten *Politiker* erkannt, indem man ihr massgebendes Verhältnis zu den Königen Israels, zu dessen Fürsten als Leiter der Politik, sowie ihr wirklich oft Ausschlag gebendes Eingreifen in die Politik des Gottes-Staates in Betrachtung zog. Budde hat sogar die Entstehung des Prophetentums im letzten Grunde anf die Politik zurückgeführt [1]. Versteht man nun unter Politik die menschliche Kunst und Klugheit, den Staat zu lenken, dann waren die Propheten keine Politiker und wollten es auch nicht sein und konnten es schon ihrem Bildungsgange nach oft nicht sein. « Mit Politik hatten sich die Propheten ihrer göttlichen Sendung nach gar nicht zu befassen », sagt Walter mit Recht [2].

Auch Dillmann, der eine eigene Schrift über das prophetische Wirken nach dieser Seite hin geschrieben, betont diesen Faktor : « Politiker von Fach waren freilich die Propheten nicht ; wenn man einige derselben schon als staatskluge, schlaue Köpfe

in die Bücher des A. und N. T., IV. Teil. Erlangen 1814, S. 1341. Cf. gegen Knobel, a. O., 1. Bd., S. 15 ff. gegen Morgan Thom., Moral. phil. I, p. 267 ff.

[1] Budde, a. O., S. 94.

Schwarzkopff P., Die prophetische Offenbarung nach Wesen, Inhalt und Grenzen. Giessen 1896, S. 13-18. Doch ist der Standpunkt, den der Gelehrte einnimmt, nicht ganz richtig, indem im Grund der Prophet bei ihm doch einfacher Politiker ist, nur dass er auch auf das Gesetz Gottes und die Sittlichkeit als Norm der Politik Rücksicht genommen und von hier aus die Politik betrieben habe ; dadurch wird entschieden das Meiste nicht erklärt. Wenn auch der Prophet wusste, was dem Gesetze entsprach und was nicht, so konnte er als Mensch, selbst als feinfühlender Moralist, die speciellen Folgen, die sich für den einzelnen Fall ergaben, nicht erraten. Cf. : die treffende Widerlegung bei Giesebrecht, a. O., z. B. S. 78 ff.

[2] Walter Franz, Die Propheten in ihrem socialen Beruf und das Wirtschaftsleben ihrer Zeit. Freiburg 1900, S. 8.

gerühmt hat, weil ihre Ratschläge von Erfolg gekrönt wurden, so war dies ein sehr verkehrtes Urteil, da sie vielmehr jeder Staatskunst, die nur auf menschliche Schlauheit sich gründet, offen den Krieg erklärten [1] ».

Gewiss, der Prophet ist Politiker und das im erhabensten Sinn des Wortes ; doch nur insofern, als er « Gottesmann » ist, seine Politik ist sozusagen Gottespolitik. Er tadelt darum menschliche Pläne und Beschlüsse, sie mögen noch so fein durchdacht oder klug ersonnen erscheinen, wenn sie nicht mit den Plänen seines Herrn übereinstimmen ; er droht Strafe und Verderben an im Namen seines Gottes, wenn sie nicht in Krieg und Frieden von seinem Herrn sich leiten lassen. Gott ist König über Israel, das Volk sein Volk, der Staat sein Staat, das haben die Propheten oft genug ausgesprochen, sie selbst stehen im Rate ihres Königs, sind Gottes Gesandte beim Gottesvolke und erhalten von ihm die Weisungen für das Volk.

Den Propheten mit einem « politischen Redner », etwa mit Demosthenes zu vergleichen, geht daher nicht an. Demosthenes ist zunächst Patriot, seine Pläne und Ratschläge gibt ihm sein Patriotismus, verbunden mit Politik als menschlicher Kunst, ein [2]. Kittel [3] sagt daher sehr gut : « Was den Demosthenes begeistert, ist zunächst das Vaterland. — Männer wie Amos, Jesaia, Jeremia kennen noch etwas Anderes und Höheres. Sie sind auch Patrioten ; inniger und reiner als sie konnte niemand ihr Vaterland lieben . . . , aber sie lieben ihr Land und Volk als *Männer Gottes* und trauern um es als *Männer Gottes* und sind fähig den Stab über ihre Nation zu brechen, wenn es nur Gott so gefällt ».

In demselben Sinn sind die Propheten nationale Seelsorger, speziell Bussprediger [4], Heilsprediger. Der Stoff richtet sich nach dem Verhalten des Volkes gegen Gott, dessen Ehre, Ruhm und

[1] Dillmann August, Über die Propheten des A. B. nach ihrer politischen Wirksamkeit, Akademische Festrede. Giessen 1868, S. 7.

[2] Duhm, Theologie der Propheten, S. 23 ff. bei Schwarzkopf a. O., S. 16.

[3] Kittel, a. O.

[4] Schwarzkopff, a. O., S. 4-8.

Ansehen der Gottesmann fördern muss, und auf der andern Seite nach dem Worte Gottes, das er als Strafe oder Verheissung seinem Volke verkünden muss.

Unserer Zeit entprechend war es, wenn man die Propheten *Sozialökonomen* nannte, ihre Verdienste um das Wirtschaftsleben des A. B. untersuchte und rühmend hervorhob [1]. Gewiss! Das ganze Wirken und Streben der Propheten war darauf hingerichtet, Fürsten und Volk, Reiche und Arme zur Beobachtung des Gesetzes des Bundes Gottes anzuhalten und von dessen Übertretung abzuhalten.

Auf der Beobachtung der Gesetze Gottes, der Religion, der Gerechtigkeit ruht aber die Wohlfahrt der Einzelnen wie der Staaten, und von dieser Seite allein hofften sie in bedrängten Zeiten mit Recht Besserung; sonst kann nach ihnen nichts helfen, keine Lösung der sozialen Frage erwartet werden. Dieses soziale Wirken war aber nie Hauptsache der Propheten. Der Prophet hatte nicht die Intention, durch Erfolge auf diesem Gebiet, der Religion den Boden zu bereiten, sondern umgekehrt, durch Förderung der Religion bei Fürst und Volk, bei Einzelnen wie in der Familie und im Staate sollte er das allseitige soziale Wohl erreichen. Das hat auch Walter, dem das Verdienst gebührt, das Wirken der Propheten nach genannter Seite hin ebenso klar als erschöpfend behandelt zu haben, des öfteren hervorgehoben [2]. Der Prophet ist *Sozialpolitiker* als *Gottesmann* [3]. Gottesmann ist allein der Name, der die Bedeutung des Propheten nach allen Seiten hin ausdrückt. Als solcher war er Sprecher Gottes, als solcher durfte er in die geheimen Absichten Gottes schauen, auf Gottes Warte stehend, als solcher diente er als Knecht seinem Gotte für sein Volk, als solcher war er aber auch mit Gotteskraft ausgerüstet und jedermann wusste es, dass er bei Gott in besonderem Ansehen stand, seine Fürbitte bei seinem Herrn besonders wirksam sei.

Treffend und schön hat Michelet über diesen Namen «Mann

[1] Walter Franz in seiner angegebenen Arbeit.
[2] Walter, a. O., S. 8, 10, 12, 269 f.
[3] S. Kittel, a. O., S. 6 f.

Gottes » bemerkt, indem er alles zusammenfassend schreibt : « Der Prophet war der Privilegierte, der in einem besonders nahen Verhältnis zu Gott stand, ein *Mann Gottes,* wie er auch von seinen Landsleuten genannt wurde. In Gottes Auftrag redete er Gottes Worte zum Volke ; indem Gott ihm seine Pläne und seinen Willen schauen liess, so konnte der Prophet Dinge mitteilen, die sich der allgemeinen Kenntnis entzogen, konnte auch gelegentlich über göttliche Kräfte verfügen, Dinge ausführen, die sonst nicht in der Menschen Macht standen. So war ihre Meinung über sich selbst, das war die Auffassung, die ihre Zeitgenossen von ihnen hatten [1] ». Und nicht weniger gut sagt Giesebrecht : « Durch die Berufung fühlt sich der Prophet dem Volke gegenüber in eine andere Sphäre hinaufgehoben — mit dem Geiste Gottes erfüllt — so ganz *Gottesmann,* dass er *Gottes Mund* heisst (Is. 30, 2). Wer ihn verachtet, verachtet Gottes Wort — wer ihn gläubig anhört, empfängt die Verheissung, weil er Gott fürchtet. Er sieht die Welt nicht mehr mit menschlichen, sondern mit göttlichen Augen an. Er fühlt was Gott fühlt, seinen Zorn und seine Liebe, er handelt wie Gott handelt, abbildlich und vorbildlich zugleich [2] ».

[1] Mischelet, a. O., S. 8.
[2] Giesebrecht, a. O., S. 87 f.

XI.

קֹסֵם = Entscheider, Prophetenname ?

Maybaum [1] meint noch, dass der Prophet ursprünglich קֹסֵם = Entscheider (arab. قَسَمَ = teilen, losen, wahrsagen) geheissen. Sein Beweis, den er für seine Ansicht gegen Knobel anführt, ist, dass eben die in Deut. 18, 10 ; 2 Reg. 17, 17 angeführten abgöttischen Wahrsager ursprünglich legitime Propheten gewesen seien. Und einen Beweis dafür sucht man vergebens.

Man wird aber auch keinen finden können.

Die קֹסְמִים sind und bleiben vom Anfang des A. T. bis zum Ende ausser der Religion Israels stehende, fremde Kultuspersonen, mit denen Israel nie Gemeinschaft haben durfte. Mittelst Anwendung von Zeichen den Willen der Gottheit zu erforschen, war der israelitischen Religion — vorausgesetzt, dass bei dieser Anwendung nichts an sich unmoralisches vorkam — keineswegs fremd ; aber קֹסְמִים hatten keinen Zutritt in Israel.

Darum hatte Knobel [2] ganz richtig geschrieben : « Das hebr. קָסַם findet sich bloss in der Bedeutung *wahrsagen* und wird gebraucht teils von den heidnischen Wahrsagern (Deut. 18, 10. 14 ; 1 Sam. 6, 2 ; 28, 2) teils von den abgöttischen Weissagern bei den Hebräern (2 Reg. 17, 17 teils von den falschen

[1] Maybaum, a. O., S. 9 f. Anm. 2.
[2] Knobel, a. O., 1. Bd., S. 242 f.

Jehowapropheten (Is. 44, 25 ; 14, 14 ; 29, 8 ; Ezech. 13, 9. 23 ; Mich. 3, 6. 7. 11 ; Zach. 10, 2), deren Weissagen damit als gemeine Wahrsagungen bezeichnet werden [1]. קָסַם, sagt Wellhausen, gilt als fremdartig und heidnisch [2]. Dahin sind demnach auch die Worte Ewalds [3] zu verbessern : « Der Prophet galt nach uralter Ansicht auch als der Entscheider. — Der Prophet heisst nach dieser allgemeinen Ansicht auch קֹסֵם = Entscheider, über dem kein höherer Richter sitzt, sein Ausspruch ist ein קֶסֶם, ein Name, welcher auch im guten Sinne das Orakel ausdrückt (Spr. 16, 10), obgleich er gewöhnlich, als ein aus dem heidnischen Syrien eingewandertes aram. Wort, mit einem gewissen Nebensinne die Wahrsagerei bezeichnet ».

In der von Ewald citierten Stelle (Spr. 16, 10) ist weder von einem Propheten noch von einem Prophetenspruch die Rede. Die Stelle heisst : *Gottes Spruch ist auf den Lippen des Königs. Sein Mund wird im Gerichte nicht irren.* D. h. der Urteilsspruch (Entscheidung), den der König beim Gerichte gibt, wird richtig sein und als Gottes-Entscheidung gelten, wenn er nach dem Gesetze der Gerechtigkeit ist.

In nicht einer Stelle wird das Verbum קָסַם von den wahren Propheten gebraucht, es wird besonders verwendet zunächst für heidnische Wahrsagung (Deut. 18, 10. 14 ; Jos. 13, 22 ; 2 Reg. 17, 17), dann von Israels Lügenpropheten, die damit, dass sie um Geld weissagen, oder Lug und Trug dem Volke vorspiegeln, in Parallele mit den Wahrsagern gestellt werden (Mich. 3, 7. 1 Sam. 6, 7 ; Ezech. 13, 9 ; 22, 28 ; 21, 28) in Verbindung mit כזב oder שׁוא und ähnlichen Ausdrücken.

[1] Auch die LXX geben קָסַם nie wie נָבָא mit προφητεύειν, sondern konsequent mit μαντεύειν und seinen Derivaten, die als Termini für die heidnische Wahrsagerei gelten.

[2] Wellhausen, Reste arab. Heidentums, S. 133.

[3] Ewald, Prophet d. A. B., S. 16.

SCHLUSS-FOLGERUNGEN.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf unsere Ausführungen und ziehen wir die sich aus denselben ergebenden Resultate.

Wir haben für die Propheten die Namen: Sprecher des Herrn, Seher oder Schauer des Herrn (Empfänger der göttlichen Offenbarungen), Späher und Wächter, Hirte des Herrn, Prüfer des Herrn, Knecht und Bote des Herrn, Mann des Geistes des Herrn, Mann Gottes.

I. Betrachten wir die Namen zunächst an sich, wie sie uns in der gegebenen Aufzählung vorliegen, ohne direkt auf das Resultat der Ausführungen Rücksicht zu nehmen, so können wir dieselben ihrer Etymologie nach in 2 Klassen einteilen. Nämlich solche Namen, welche ihrer Etymologie nach eine Reception, eine gewisse Passivität in sich schliessen, und solche, welche eine Äusserung, eine Aktivität ausdrücken. Bei der ersten Klasse können wir unbedenklich folgende Namen einreihen: Seher, Schauer, Späher, Wächter; bei der zweiten Klasse die Namen: Sprecher, Prüfer, Hirte, Mann Gottes, während wir zunächst die übrigen Namen der ersten oder zweiten Klasse beizählen können, je nachdem wir den Knecht in der Beeinflussung durch seinen Herrn, oder in der Ausführung seiner erhaltenen Arbeit, den Boten in Beziehung zu seinem Sender, oder zu der Ausführung seiner Sendung, den Mann des Geistes im Zu-

sammenhange mit dem Geiste oder in der Tätigkeit zu einem dritten betrachten.

Daraus schliessen wir, da die betreffenden Namen wechselseitig gebraucht werden können und in Wirklichkeit auch so gebraucht werden, dass die durch die Namen bezeichnete Sache ein doppeltes Moment in sich schliesst, resp. die durch die Namen bezeichneten Personen in ihrem Wesen eine Berücksichtigung nach zwei Seiten hin fordern. Damit stimmen die Ausführungen, die wir an der Hand der heiligen Schrift vorgenommen, überein und sie haben uns auch gezeigt, worin diese passive, receptive und aktive Seite besteht, sie haben ferner die Namen präcisiert und in ihrer Bedeutung umgrenzt. So besteht hiernach die Reception *in dem Empfang göttlicher Offenbarung*, und die Aktivität *in der Verkündigung dieser vom Herrn erhaltenen Offenbarungen*.

II. Das alle Namen in ihrer Bedeutung umschlingende, einigende, heiligende Band ist Jahwe, ist Gott. Durch diese Appostion, die in direkter, oder wenigstens indirekter, klarer Verbindung mit jedem Namen vorkommt, und auf welche die Schrift berechtigterweise den ganzen Nachdruck legt, bekommen die Namen, resp. die durch diese bezeichneten Personen und die sie vertretende Sache ihre Bestimmung, durch diese Apposition treten sie aus der gewöhnlichen, natürlichen Ordnung der Dinge heraus und werden für den natürlich n Geist und Forscher ein Geheimnis, oder ein Rätsel, werden in eine höhere göttliche, übernatürliche Ordnung entrückt.

III. Wiederholen wir es : der Prophet ist ein Empfänger von seiten Gottes, ein Geber des von Gott Empfangenen an die Menschen. Welche der beiden Seiten das Hauptmoment umfasst, leuchtet ein. Er gibt so viel als Prophet, als er als Seher erhält. Das führt besonders klar und schön der hl. Thomas von Aquin aus, wenn er in der Summa theol. von der Prophetie schreibt : « Respondeo dicendum, quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, qua videlicet prophetae cognoscunt ea, quae sunt procul et remota ab hominum cognitione ». Und indem er die Worte des hl. Isidorus anführt : « In veteri testamento appellabantur prophetae Videntes, quia videbant ea, quae ceteri

non videbant, et prospiciebant, quæ in mysterio abscondita erant [1] ».

IV. Nach dieser ersten Seite hin verhält sich der Prophet zunächst gewissermassen leidend, receptiv, und als aktives Moment steht ihm in dieser Stellung gegenüber der Herr selbst ; denn was er gehört vom Herrn der Heerscharen, dem Gott Israels, das verkündet er (Is. 21, 10). Diesen Gedanken entwickelt der gelehrte Cajetanus in qu. 171 S. theol. 2a. 2ae ad quartum vortrefflich : « Habes hic duo claudentia in se, duas actiones et duas passiones. Prima actio divina est inspiratio et haec fit in voluntate humana et infert passionem, quae est elevata intentio ad percipienda divina. Secunda actio etiam divina est revelatio et haec fit in intellectu et infert in eo passionem, quae est perceptio revelatorum [2] ». Das principium agens ist und bleibt Gott und insofern er agens ist, ist der Prophet patiens, recipiens, und in soweit er Gott gegenüber patiens war, ist er dann dem Menschen gegenüber agens.

Letzteren Gedanken entwickelt der hl. Thomas wieder lichtvoll : « Sed quia unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem » (1 Cor. 12. 7) et 14, 12 dicitur : « Ad aedificationem Ecclesiae, quaerite ut abundetis », inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetae ea, quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant secundum illud, Is. 12, 10 : « Quae audivi a Domino exercituum, Deo Israel, haec annuntiavi vobis ».

Damit ist das Wesen der Namen und der Personen als Träger dieser Namen erklärt. Es ist uns jedoch im Verlaufe unserer Untersuchung noch ein anderes Moment begegnet, das wir in Verbindung mit dem Namen « Mann Gottes » direkt angedeutet fanden : Nämlich die Kraft des Propheten, wenn nötig, Wunder zu wirken.

Sie ist indirekt in jedem Namen enthalten, da wie oben bemerkt, jeder Name in Verbindung mit Jahwe oder Elohim vor-

[1] S. Thomae, S. theol., 2a 2ae, qu. 171, a. 1 und de Ver. qu. 12. a. 1.

[2] S. Thomae, S. theol., 2a 2ae, qu. 171, a. 1. ad 4um.

kommt, und somit die durch die Namen bezeichneten Personen alle « Männer Gottes » sind.

Dieses dritte Moment ist auch dem hl. Thomas nicht entgangen, denn er schliesst seine obige Ausführung folgendermassen : « Ea autem quae supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt secundum operationem virtutis divinae ; unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quaedam propheticae ennuntiationis. Unde dicitur Deut. 34, 10 f. « Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis ».

Diese drei Merkmale finden wir auch ausgedrückt in der klassischen Stelle, wo Moses von Gott als Prophet berufen wird. Nachdem Moses den Auftrag erhalten, zu seinem Volke zu gehen und dasselbe aus der Hand der Ägypter zu befreien, wendet Moses ein : « Sie werden mir nicht glauben und meine Stimme nicht hören, sondern werden sagen : Der Herr ist dir nicht erschienen » (Exod. 4, 1). Nun befiehlt ihm der Herr : « Wirf den Stab auf die Erde ». Moses tat so und der Stab wurde zur Schlange, und als er auf Geheiss Gottes diese erfasste, wurde sie wieder zum Stab. Moses Hand wurde mit dem Aussatze bedeckt, als er sie auf Befehl des Herrn in den Busen barg, und nachher war sie wieder geheilt. Das solle er vor dem Volke wiederholen, lautet Jahwes Auftrag, und wenn sie noch nicht glauben, dann soll alles Wasser, das er aus dem Flusse schöpfe, in Blut verwandelt werden (Exod. 4, 3-10). Und der Herr entlässt den Moses, nachdem er seinen Bruder Aaron als Propheten an seine Stelle substituiert hatte, mit den Worten : « Nimm auch den Stab mit, mit dem du Zeichen tun wirst » (Exod. 4. 17).

V. Ziehen wir daraus wieder die Folgerungen, die besonders für die Untersuchungen in betreff des Wesens der Prophetie in Rücksicht auf den Propheten in seinem Verhältnisse zu Gott von grösster Wichtigkeit und von entscheidender Bedeutung sind. Wir haben Namen zweier Gattungen, die im stetigen Gebrauche das Empfangen von Offenbarungen und das Verkünden derselben an Menschen ausdrücken. Damit ist mit einem Schlage die besonders in unserer Zeit so viel und mit so verschiedenem

Resultate behandelte Frage in Betreff der Entstehung der Prophetie entschieden.

Ansichten also, die das erste Moment der Prophetie, resp. des Wesens des Gottesmannes auf der menschlichen, natürlichen Seite des Propheten suchen, sind gegen den einstimmigen Konsens, gegen den Universalgedanken des Alten Testamentes. Das kann niemand leugnen, der einmal das Alte Testament auch nur oberflächlich durchgelesen.

Demnach haben wir alle Ansichten, die den Inhalt der Propheten-Worte als Erzeugnisse natürlichen Scharfsinnes, oder als geistvolle Weiterentwickelung des Mosaismus, wie man sich in gewissen wissenschaftlichen Kreisen, die zu Anfang des letzten Jahrhunderts herrschend waren, auszudrücken pflegte, als mit der heiligen Schrift im Widerspruch stehend zu bezeichnen [1]. Nicht viel richtiger sind die Ansichten späterer Autoren, die die Ursache der prophetischen Erzeugnisse in einer feinen religiösen Spekulation, einem zarten Gefühle mit steter Berücksichtigung des Sittengesetzes, in dem sittlichen Bewusstsein finden wollten. Diese Ansicht deckt sich im Grunde mit der vorausgehenden und alle diese Ansichten sind nicht geeignet, ein nur halbwegs befriedigendes Resultat in betreff der Propheten und ihres Wirkens zu erzielen, sondern erzeugen im Gegenteil eine Unmasse neuer Schwierigkeiten, die man als Rätsel bezeichnen muss, und die auch wirkliche Rätsel für ihre Urheber sind.

Ebensowenig stimmt mit dem Resultate unserer Ausführung ein Hinweis mancher Gelehrten auf die Ahnungskraft des Menschen, die zur Lösung der Propheten-Frage den Schlüssel bieten solle [2].

[1] Wir erinnern an Autoritäten wie: Eichhorn in s. Einleitung i. A. T., 3. Teil, S. 1 ff. Scherer i. s. Schriftforscher, 1. Bd., S. 370 ff. mehrere diesbezügl. Artikel (z. B. von S. Ritter, Scherer selbst). Stutzmann, Geist und Charakter des heb. Prophetismus, S. 8, die freilich schon auf frühere Autoren aufbauten wie: Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus Edit. III. Lips. 1705; Michaelis, Mosaisches Recht, 4. Teil, S. 192 u. a., s. Bertholdt Leonhard, Historisch kritische Einleitung, 4. Teil, S. 1343 ff.

[2] Wir verweisen hier nur auf die Ansichten von den Gelehrten wie: Schleiermacher, Der christl. Glaube 1884; Hermann W. z. B. in

Alle anderen Ansichten endlich dieser Art, mögen sie auf Hypnose, oder andere unbekannte, noch nicht entdeckte, geheime Kräfte des Menschen rekurieren, stehen im Widerspruch mit der Schrift.

Gott ist es allein, den der Prophet als seinen Berufer kennt, von dem er abhängt, dem er dienen muss, der ihn trösten muss, dem er allein Rechenschaft ablegen muss, Gott ist das erste massgebende Moment [1].

VI. Ferner folgt aus unseren Namen in ihrem Gesamtgebrauch der heiligen Schrift, dass jeder neue Name, den man dem Propheten,ausser den ihm in der hl. Schrift beigelegten, gibt, wenigstens eines dieser beiden wesentlichen Merkmale, die wir als Folgerung oben angegeben, enthalten muss, das aktive nämlich, oder passive, und dass dann das zweite Merkmal wenigstens aus dem Zusammenhang ergänzt werden kann, wie das in der heiligen Schrift von den Prophetennamen der Fall ist. Vor allem muss jeder Name die heilige, überirdische Signatur : יהוה oder אלהים tragen.

Nach diesen Prinzipien sind alle vorhandenen Namen, die man je den Propheten beigelegt, auf ihren Wert zu prüfen und zu beurteilen.

VII. Wenn wir sämtliche Namen nochmals ihrem generellen Werte nach betrachten, so finden wir, dass die Namen beider Gattungen Personen zum Substrat haben und zwar Personen in ihrer ganzen Personalität, mit anderen Worten : die Namen, sowohl die mit dem Offenbarungsempfang, als mit der Verkün-

s. Vortrag, Der Begriff der Offenbarung 1887 ; Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, 2. Aufl. 1888 ; Rothe, « Zur Dogmatik », 2. Aufl. 1869 ; Köstlin, « Der Glaube » 1895. Cf. die diese Autoren betreffende Kritik von Schwarzkopff P., a. O., S. 56 ff. Auch Schwarzkopff selbst muss hierher gerechnet werden : « Die prophetische Offenbarung » 1896, s. Widerlegung durch Giesebrecht, S. 77 ff.

[1] Giesebrecht, a. O. hat von den neueren rational. Autoren entschieden am richtigsten in betreff der Stellung des Propheten im A. T. gedacht, besonders in Betonung des übernatürlichen Momentes gegen Kuenen ; er lässt auch für die Ahnung des Propheten einen göttlichen Einfluss zu ; freilich ist dann nicht ersichtlich, wie man noch von Ahnung reden kann.

digung der Offenbarung im Zusammenhang stehenden, zeigen uns den Propheten nach beiden Seiten hin als vernünftiges Wesen, der aller seiner Fähigkeiten als Person mächtig ist und dieselben auch gebraucht. Namen wie z. B. μάντις u. a., wie sie in der griechischen Mantik für die Seher vorkommen, oder Namen, wie sie uns in dem Wahrsagerkatalog (Deut. 18, 10 ff.) begegnen, die uns in ihrer Bedeutung auf Kunststücke der Wahrsager oder sonstige oft sehr unmoralische Medien hinweisen, sind hier ungebräuchlich, sind ausgeschlossen.

Der Prophet behält seine Persönlichkeit auch im Verkehr mit seinem Herrn und Gott, hier ist von keiner Verwirrung oder Verirrung des Geistes die Rede [1], wie dies z. B. bei der griechischen Pythia der Fall war, oder überhaupt bei allen denjenigen, die durch eigenmächtigen Zwang sich in den Zustand der Ekstase und Raserei zu versetzen suchen, die gewaltsam aus sich herauszutreten, sich aus sich selbst herauszuringen streben, oder die durch Hypnose in einen solchen Zustand versetzt werden und weder während dieses Zustandes, noch nach demselben wissen, was sie geredet, getan, oder wo sie sich befanden [2].

Der Herr, der alle Ordnung geschaffen, verwirrt nicht und erzeugt keine Unordnung, keine Störung; was der Prophet weiss, weiss er von seinem Herrn, der ihn in sanfter Gewalt über die gewöhnliche Welt erhebt und an sich zieht, wie der hl. Thomas diesen Gedanken geistvoll entwickelt [3]. Es geschieht nichts gegen die Natur, sondern Gott erhebt die Natur zur Übernatur. So weiss der Prophet nach seinem Zusammenkommen mit Gott

[1] Es sind daher Ansichten, wie sie besonders der späteren jüdischen Tradition eigen sind, als spitzfindige Ausschmückungen zu betrachten. Man siehe z. B. die diesbezüglichen Ansichten über die Propheten bei Maimonides: Auszüge aus dem Buche: Jad-Haghasakkah, Handbuch der Religion nach dem Thalmud, zusammengestellt von Moses Maimonides, von verschiedenen Gelehrten und Rabbinern herausgegeben. St. Petersburg 1850, 1. Bd., S. 50 ff.; auch Hengstenberg, Christologie d. A. T., 3 Bde., 2. Aufl. 1854-1857.

[2] Cf. Tholuck, a. O., S. 8 ff.

[3] S. Thomas, S. theol., 2a 2ae, qu. 175, a. 1. i. o. et in resp. ad I^um, II^um et III^um; cf. de Ver. qu. 13. a. 1.

genau, was er gesehen, was er gehört, was er selbst getan und mitgemacht hat. Damit lassen sich auch alle sogenannten Unvollkommenheiten in Betreff der Voraussehung leicht vereinbaren. Der Prophet sieht, soviel ihm gezeigt worden, und der Herr zeigt, soviel er will. Manche Einzelheiten der Offenbarung sind dem einen Propheten selbst dunkel und unklar geblieben, die einem anderen gezeigt wurden u. s. w.

Der Prophet selbst setzt dann die empfangene Offenbarung, die gewordene Erleuchtung über diesen oder jenen Gegenstand, als Gottes Interpret und als Mensch, seinen Mitmenschen gegenüber in die menschliche Sprache über.

VIII. Was noch die Geschichte der Propheten betrifft, so können wir ebenfalls einige beachtenswerte Folgerungen nach dieser Seite hin aus unseren Ausführungen ziehen.

Der Name נָבִיא zunächst, der den Beruf des Propheten als Dolmetscher Gottes kennzeichnet, ist der am häufigsten gebrauchte, der sich die ganze Geschichte d. A. T. hindurch erhalten hat und wohl zu keiner Zeit unbekannt war. Als Sprecher Gottes traten die Gottesmänner zu jeder Zeit auf. Nabi zu sein, war ja der Grund ihres Auftretens, der Beruf, dem sie alle obliegen mussten. Als Nabis wurden sie von Gott und den Menschen bestätigt. Jeder Gottesmann redet; und dieser Name verbindet einen Moses mit einem Samuel, und diesen mit einem Elias, und diesen wieder mit einem Isaias und den anderen Propheten, was in jedem Falle eine Gleichheit des Berufes dieser Männer voraussetzt.

Die Namen רֹאֶה und חֹזֶה wechseln mit נָבִיא. Sie sind besonders der älteren Zeit als Prophetenbezeichnungen eigen, von Samuel bis Gad.

Wir möchten die Ansicht aussprechen, dass diese Namen zu der Zeit beim Volke in Gebrauch kamen, von der es in der Schrift heisst: « Sermo Domini erat pretiosus in diebus illis, non erat visio manifesta » (1 Sam. 3, 1). Damals ging das Volk in Ermangelung eines Propheten zu den Sehern, deren es wohl auch in Israel gab, die für Geld auf Anfragen Antwort erteilten. So bildete sich das Sprüchwort unter dem Volke, das uns (1 Sam. 9, 9) erhalten ist: « Ein jeder, der ging Gott zu befragen,

« sagte : לְכוּ וְנֵלְכָה עַד־הָרֹאֶה » ; sagt uns ja doch der Berichterstatter dieser Worte klar, dass man (resp. das Volk) früher רֹאֶה genannt, was man zu seiner Zeit נָבִיא nenne ; als es dann wieder Propheten gab, ging man zu ihnen in gleicher Absicht und nannte sie auch eine Zeitlang רֹאִים.

Später finden wir den Namen wieder für die Propheten im allgemeinen, dagegen sind Ableitungen von dem Stamme רָאָה in Verbindung mit נָבִיא häufig, womit die Gleichheit der Sache von früher und später ausgedrückt ist.

Der Name « עֶבֶד יְהוָה » verbindet einen Moses mit einem Elias, diesen mit einem Isaias und ist eine häufige Bezeichnung früherer und späterer Zeit für die Propheten im allgemeinen, was jedenfalls wieder auf Gleichheit der durch sie bezeichneten Personen schliessen lässt.

Der Name « אִישׁ הָאֱלֹהִים » findet sich auf Moses und Samuel angewandt und reiht diesen die Männer Elias und Elisäus u. a. in gleicher Eigenschaft an. Der Name wird auch von den Propheten im allgemeinen gebraucht, jedoch ist er von den Schriftpropheten nicht verwertet. Müssten wir für das Fehlen dieses Namens bei den Schriftpropheten einen Grund angeben, so wäre es folgender, der sich aus dem Charakter der prophetischen Schriften ganz natürlich ergibt : In den Geschichtsbüchern ist uns mehr das Verhältnis der einzelnen Personen dem Propheten gegenüber, oder besser gesagt, das Verhältnis des Propheten einzelnen Personen aus dem Volke gegenüber geschildert ; es werden geschichtliche Erlebnisse und Tatsachen erzählt, die zwischen Prophet und Einzelperson statt hatten ; der einzelne wird als redend und handelnd dem Propheten gegenüber geschildert, während in den prophetischen Büchern der Prophet uns vor allem als alleiniger Redner, als Nabi dem ganzen Volke gegenüber entgegentritt, während das Volk dann nur als Zuhörer erscheint. Weil nun der Name « Mann Gottes » besonders im Munde des Volkes war, mit dem sie den Propheten unter sich bezeichneten, und im Gespräche mit dem Propheten diesen so nannten, so ergibt das häufige Vorkommen dieses Namens in früherer Zeit und das Fehlen desselben in späterer Zeit sich von selbst.

Der Name מַלְאַךְ יְהוָה für Prophetenbezeichnung ist trotz seiner nahen Verwandtschaft mit נָבִיא, oder vielleicht gerade wegen derselben selten im Gebrauch.

Die Namen צֹפִים, שֹׁמְרִים ergaben sich als Bezeichnungen für die Stellung des Propheten im Jahwe-Staate und wurden jedenfalls nie volkstümlich.

Noch weniger gebräuchlich war der Name אִישׁ הָרוּחַ, der dem Menschen der Etymologie nach fremdeste Name.

Im ganzen genommen haben wir Namen, die einerseits eine Verbindung zwischen Moses und den letzten Schriftpropheten herstellen, andererseits aber wieder solche, die den Schriftpropheten, oder den früheren Propheten eigen sind. Ein Schluss aber, dass letztere Männer wesentlich von den ersteren verschieden gewesen, wäre unberechtigt, da wir Namen haben, die sich durch die ganze Prophetengeschichte hindurchziehen und die ihrer Etymologie nach das Wesen der Prophetie vollständig erschöpfen.

Dagegen dürfen wir auf Grund dieser Tatsache behaupten, dass eine Übertragung späterer Verhältnisse auf frühere nicht stattgefunden hat, da wir Namen haben, die früher häufig und später nicht mehr vorkommen, und wir umgekehrt andere, später gebräuchliche Benennungen früher nie antreffen.

Ein auch nur oberflächlicher Blick auf die Namen zeigt aber deutlich, dass in der Geschichte zwischen Moses, Samuel, Elias und Elisäus kein Einschnitt gemacht werden darf, und somit auch nach dieser allgemeinen Seite hin eine solche Trennung, wie sie modern zu werden scheint, nicht gerechtfertigt ist.

IX. Schliesslich heben wir noch einmal hervor, dass die sämtlichen Prophetennamen eine bestimmt abgegrenzte Bedeutung aufweisen und in dieser abgegrenzten und von anderen Bedeutungen, die oft einer der Namen noch hat, unterschiedenen und verschiedenen Bedeutung, nur auf die Propheten angewendet wird. Daraus folgt, dass der Prophet als solcher und sein Amt Merkmale, und zwar, aus der Allgemeinheit dieser Tatsache zu schliessen, wesentliche Merkmale zeigen, die anderen Personen und Ämtern nicht zukommen und ihnen nicht gemein

sind, der Prophetenstand also ein bestimmter, von anderen Ständen verschiedener Stand ist. Da alle Namen von dem chronologisch ersten bis zum letzten dieselben unterscheidenden Merkmale aufweisen, so tritt uns folgerichtig dieser Stand von Anfang an als ein eigener selbständiger entgegen, der sich nicht im Laufe der Zeit von anderen Ständen gleichsam losgelöst und sich allmählich zu dem bestimmten Prophetenstand gestaltet hat.

SCHLUSS.

So ist jeder Prophet seinem Namen nach der vom Herrn der Heerscharen berufene und gesandte Überbringer der Gottesbotschaft an die Menschen und damit ein Vorbild des grossen Propheten, der in die Welt kommen sollte und kam, und der uns alles, was er von seinem himmlischen Vater gehört, kundgetan.

Der Prophet ist ein Gottesknecht, der in seinem leidensvollen Dienste, im Gehorsam gegen seinen Herrn und Gott von Fürsten und Volk oft mit bitterem Hohn überhäuft wurde, Kerker und Verfolgungen, ja den Tod erduldete und so ein Vorbild und ein Vorarbeiter des erhabenen *Gottesknechtes, der sich selbst entäussernd, Knechtsgestalt annahm,* seinem Vater für sein Volk *gehorsam geworden ist bis zum Tode am Kreuze.* Der Prophet, ist der von Gott gesandte Engel an seine Brüder und damit ein Vorbild des heiligen *Engels des Bundes,* den man gewollt. Der Prophet als Gottesmann hat in seinem Leben und Wirken Jesus Christus, den Gottmenschen vorgebildet, der in der Gotteskraft die Welt beglückte. Der Träger der Offenbarung des A. B. ist endlich der Prophet; durch ihn hat Gott Vater zu unseren Vätern geredet, und damit ist er ein Vorbild des Sohnes Gottes, durch den Gott geredet zu uns, *den er zum Erben über alles gesetzt, durch den er auch die Welten gemacht.*

INHALTSVERZEICHNIS.

		Seite
Vorwort		V
Einleitung		1-9
I.	*Der Name:* נָבִיא = *Sprecher*	10-42
	1. Die grammatikalische Form von נָבִיא	10
	2. Die Etymologie des Wortes נָבִיא	14
	3. נָבִיא und sein Verhältnis zu מְשֻׁגָּע	38
	4. נָבִיא und מְלִיץ	42
II.	רֹאֶה und חֹזֶה *Seher und Schauer*	43-88
	1. Allgemeine Bemerkungen zu רֹאֶה « Seher »	43
	2. Kraetzschmars Problem der Nebiim und dessen Widerlegung	45
	3. Kraetzschmars Problem von den רֹאִים oder חֹזִים	66
	4. רֹאֶה « Seher » nach der heiligen Schrift	67
	5. חֹזֶה « Schauer » nach der heiligen Schrift	73
	6. רֹאֶה, חֹזֶה, נָבִיא, נְבִיאִים = Seher, Schauer, Nabi, Nebiim	77
	7. Kraetzschmars Problem über die Verschmelzung von רֹאֶה und נָבִיא	84
III.	מַלְאַךְ יְהוָה = *Bote des Herrn*	89-93
	1. Die Bedeutung von מַלְאַךְ יְהוָה als Prophetenname	89
	2. Der weitere Gebrauch von מַלְאַךְ יְהוָה in den heiligen Schriften des A. T. und dessen Verhältnis zum מַלְאַךְ יְהוָה als Prophetennamen	91

Seite

IV. עֶבֶד יְהוָה *resp.* עֶבֶד הָאֱלֹהִים *Knecht des Herrn, resp. Knecht Gottes* 94-102
1. Die Bedeutung des עֶבֶד יְהוָה als Prophetenname 94
2. Der sonstige Gebrauch des עֶבֶד יְהוָה im A. T. und dessen Verhältnis zu עֶבֶד יְהוָה als Prophetennamen 97
V. צֹפֶה, מְצַפֶּה = *Ausschauer, Späher* 103-107
VI. שֹׁמְרִים = *Wächter* 108-110
VII. בָּחוֹן = *Schmelzer* 111-112
VIII. רֹעֶה = *Hirte* 113-120
IX. אִישׁ הָרוּחַ = *Mann des Geistes* 121-138
1. Die Ruach im Alten Testamente 122
2. Die Ruach des Propheten 125
3. Die prophetische Ruach ist den Propheten nicht als habitus eigen 129
4. Die seltene Anführung der Ruach durch die Propheten 135
X. אִישׁ הָאֱלֹהִים = *Mann Gottes* 139-147
XI. קֹסֵם = *Entscheider, Prophetenname?* . . . 148-149
Schlussfolgerungen 150-160
Schluss 161

BERICHTIGUNGEN.

Seite 5, Zeile 5 von unten und Seite 6, Zeile 3 von oben lies « Literatur » statt « Littetatur ».

Seite 8 Zeile 10 v. o. lies « des Dinges » statt « das Dinges ».

» 17 » 4 v. u. » « Hupfeld » statt « Hūpfeld ».

» 18 » 14 v. u. » « בְּנָוֹת » statt « בְּנָוֹת ».

» 25 » 3 v. u. » « Lexikon » statt « Lexikon »,.

» 42 » 12 v. o. » « נָבִיא » statt « נָבָיא ».

» 42 gehört das Zitat unter Nr. 1 auf Seite 41 zu Nr. 2 und Nr. 2 Seite 41 zu Nr. 2 Seite 42.

Seite 61 Zeile 13 v. o. lies « Elisaeus » statt « Elias ».

» 72 » 1 v. o. » « erwidert » statt « erwiedert ».

» 97 » 2 v. o. » I Reg. 14, 18 statt I Reg. 14. 15.

» 103 » 2 und 5 v. o. lies מְצֻפֶּה statt מִצֹּפֶה.

» 113 » 9 v. o. lies Paseq hinter « אַצְתִּי ».

» 124 » 12 v. o. » « גָּבֹהַּ » statt « גֹּבַהּ ».

» 126 » 3 v. o. » « נָפַל » statt « נַפַל ».

» 131 » 17 v. u. » « Geistesbesitz nicht », statt « Geistesbesitz, nicht ».

Seite 151, Zeile 18 v. o. lies « Apposition » statt « Appostion ».

Freiburg (Schweiz). — St.-Paulus-Druckerei.